

## 总 序

翟廷晋

上海社会科学院出版社为了有效地整理、总结中国古代文化遗产,拟出版一套《华夏思维研究·易学》系列,其中包括当前学者的专著和主题论文汇集,以及个别有价值的前人稿本。无疑,这将会对易学的深入研究起到推动作用。

《周易》是一部一身而二任的奇书:它既是一部卜筮之书,又是一部哲学著作;既保留有古代的巫术迷信,又是一座古代智慧的宝库。《汉书·艺文志·六艺略》在著录《易经》十三篇的同时,又在《数术略》著录了《周易》三十八卷。可见早在汉代,班固等人就已经注意到《周易》的这种一身而二任焉的特点了。

《周易》的古经究竟成书于何时,现在已经难以确考,但以世称《连山》、《归藏》、《周易》三者演变的顺序来看,应该说远在夏代《易经》就已经形成典籍。如果以伏羲画卦算起,那就更加遥远了,因据中国古代传说史料和地下发掘实物的印证,伏羲被看作是华夏太古时代新旧石器交替期的代表人物。所以,八卦的出现和《周易》古经的形成年代如此遥远,要它们不沾染巫术迷信是不可能的。

《周易》的八卦,最初虽是我们先民手中的一种巫术,但这种巫术与其他巫术不同。它在长期的发展变化中,通过运数取象,演卦系辞,以及后人对之进行的各种疏解,又使它不断地吸取融合和提炼概括了各种有关自然和人文方面的智慧。但智慧总是混杂着迷

信，迷信又裹挟着智慧，你中有我，我中有你，像滚雪球一样滚了几千年。其间儒家将其视为沟通天人、经纶治国的圣经贤传，道家则视之为炼丹养生的宝典，佛家既援《易》以入佛，又以佛解《易》。至于其他如天文、历法、气象、音律、医药、地理、兵法等也无不与《易》有关。同时，易占作为一种预测吉凶祸福的术数，又囊括了其他形式的巫术如占星、圆梦、骨相、堪舆、孤虚旺相等，从而使它成了贯通中国文化雅俗各个层面的万能奇书。对于这种文化现象，可以称作“周易万能”。然而这种“周易万能论”正是古代易学研究中的一个误区。从表面上看，它把《周易》的功能捧上了天，实际上它是在不断地窒息着《周易》中的智慧，致使其中的迷信成分日益膨胀，把易学的研究和应用引入歧途。当然，这也和当时的社会制度和某些治《易》者的认识水平有关。

物极必反，到了“五四”新文化运动兴起，《周易》和其他中国传统旧文化的古代典籍一样，受到了新文化浪潮的冲击。“五四”运动是倡导“民主”与“科学”的。民主矛头的指向，是封建专制的社会制度和政治制度，以及维护这些制度的以三纲五常为核心的旧礼教和旧道德。《周易》作为儒家六经之首，正是从意识形态上为旧制度、旧礼教和旧道德作辩护的，当然首先在破除之列。再用“科学”这把尺子一量，更不对了，八卦本身就是一种巫术的符号，卦爻辞不过是巫师们留传下来的一些杂乱无章的牙牌签语。什么“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“王用亨于西山”、“箕子之明夷”等等被后人讲得神乎其神，其实说穿了也和街头巷尾算卦先生神签上的什么“伍子胥过昭关”，“关云长五关斩六将”之类没有什么两样，都是当年巫师们用来骗人的一些由头。除了上面提到的卦爻辞中保留的几条藏头露尾的历史故事以外，就很难再找到有价值的东西了，即使有些有价值的观点，也只能是借题发挥，与《经》无关。经过这样一场认真的讨论和考辨，《周易》一书的本来面目确实较前清楚多了，特别是几千年来人为地加在上面的神光灵气被扫除了，《周易》

原有的巫术迷信的一面被进一步揭露了,批判的矛头直指“周易万能论”,这在大的方向上是符合当时历史发展潮流的。这是“五四”新文化运动以后易学研究领域中最大的收获。

但是,仅仅揭示出《周易》中包含巫术迷信和颂扬旧的封建制度的思想糟粕,并不等于完全弄清了《周易》的本来面目,同时也无法真正解决“周易万能论”。说也奇怪,“五四”时期宣传的科学民主是西学东渐的结果。在这里,西方是先生,东方是学生。学生用从先生那里学来的尺子一量,发现自己祖宗的东西太陈旧,有的几乎全不对了。例如《周易》就是这样。但是,《周易》一经传到西方,西方的学者倒不是这样看。早在17世纪时,德国著名数学家、哲学家莱布尼茨从西方传教士手中接触到《周易》,对邵雍的先天易图备加赞扬,认为与自己正在思考的二进位制算术正相契合。还有德国著名哲学家、辩证法大师黑格尔,认为代表中国人智慧的不是《论语》而是《周易》。后来,西方有的科学家还把中国的《周易》联系到当代新的科学理论。等到这些观点再从西方传到中国,启发了有的中国学者,他们的胆子大了不少,也提出了《周易》中还包含有数学和物理学的原理。但这些观点在当时的条件下对易学研究影响不大。新中国建立后,倡导在学术领域中要通过“百家争鸣”来正确区分古代传统文化中的精华与糟粕,因而应当如何重新评价《周易》也曾经一度在学术界开展过讨论。因为当时的学术讨论往往和思想批判纠缠在一起,因而,当时对《周易》的讨论也无法深入进行下去。

到了本世纪80年代,随着中国大陆的改革开放,学术研究也日趋活跃,接着出现了中国传统文化热,不久,“周易热”又成了这一热潮中最突出的热点。“周易热”的出现,说明人们对《周易》这座古代智慧的宝库表现出了极大的兴趣。在不太长的时期内,易学研究不论在自然科学、社会科学、人文科学和考古领域都取得了相应的进展,许多有价值的学术论著陆续问世,挂靠在各个行业的

易学研究会相继成立,学术研讨会联绵不断,出席会议人员成份之广泛更是其他任何类型的会议所不及。在自然科学方面,除原有的一些领域外,又在现代宇宙学、量子力学、遗传工程学等领域开展了有关易学研究的探索;在社会人文科学领域,许多学者对《周易》一书中所蕴含的中国传统思维方式作了有益的探索,取得了一些新的进展;对易学史本身的研究,近几年也取得不少新的成果;有的学者还对《周易》一书的逻辑结构进行了分析论证,提出应把《易经》作为研究中国逻辑史的起点,引起了中国逻辑史学界的注意;近几年在考古易学方面的研究也是这样,马王堆帛书《周易》的出土和几处数字卦的发现和论证,扩大了考古易学研究的领域,并有可能在《周易》的成书和流布研究方面取得某些新的突破。国外还有的学者提出,要加强管理易学的研究,目前不少学者也开始这方面的探索,试图打通古代智慧的宝库《周易》和当代影响人类社会较大的管理科学之间的联系,充分显示出了对《周易》时代价值的重视。以上这些,正说明了近几年来对《周易》这座古代智慧宝库的开发,在横的方面,开发的领域越来越广阔了;在纵的方面,开发的层次越来越深入了。总之,当前易学研究正在不断地向前发展,形势喜人。

提起近几年兴起的“周易热”,有人认为其热源盖来自域外。由于近些年来,一些西方国家的学者又对东方文化的研究感到兴趣,继老庄热、禅宗热之后,又兴起一阵“周易热”。这一热潮首先在港、台和新加坡等地得到反应,中国大陆的“周易热”则是在改革开放不断深入的基础上兴起的。

也有人认为,这次“周易热”的深层次的热源仍在大陆。由于各种原因,多年来对这部蕴含古代丰富智慧的《周易》的研究遭到禁锢,但随着改革开放的深入,学术研究的空气趋于活跃,于是反弹效应,一发而不可遏,形成了一阵来势迅猛的“周易热”。

看来,以上两种意见都有道理,近几年的“周易热”正是在内因



和外因交错为用的条件下兴起的。

但是，勿庸讳言，在近几年的“周易热”中，也出现了一些值得注意的现象，因为什么事情一出现“热”，往往就会出现問題。一种文化现象一旦出现热潮，也就往往会出现误区。这次“周易热”如果说出现有什么误区的话，恐怕仍然是“周易万能论”。有些人不愿下苦功夫去开发《周易》中的智慧，而总是想从中得到现成的答案。不过，这次出现的“周易万能论”与历史上不同的是，宣传者把近几十年来国内外运用《周易》的原理和模式在科学上取得的成就，如在数学、现代天文学、生物学等领域取得的某些成就加以夸大，并想以此证明《周易》本身就是万能的。这一思潮的出现，给前一阶段易学研究产生了一定的副作用，引起了不少易学研究者的关注。这正从另外一个方面说明了，几十年来流行的“周易无用论”，不但不能克服“周易万能论”，相反的在一定意义上正是对过去长期流行的“周易无用论”思潮的反弹效应。为此当前值得注意的是，在纠正“万能论”的同时，“无用论”的观点在一定范围内又有所抬头。如在有的学者把运用《周易》的原理与模式于当代最新科学的研究，一概目之为“牵强附会”，并且说世界上许多伟大的科学家如牛顿、爱因斯坦等人并没有研究过《周易》，照样对人类的科学事业做出了历史性的贡献等等。这样的证明方法，就好像有的长寿老人没有服用过人参，不能证明人参对人体的健康没有作用一样，即使牛顿、爱因斯坦等人真的没有研究过《周易》，也不能证明《周易》对当代科学的研究是无用的。看来，“周易万能论”和“周易无用论”仍可能是今后易学研究中随时有可能出现的两个误区。尤其是人们容易被企求解决一切疑难的现成答案这一想法所诱惑，“周易万能论”将会更易于阻碍对《周易》中的智慧进行认真有效的开发。

有人经常提出这样的疑问：即使《周易》中蕴含有古人的智慧，但因时间已经过去几千年之久了，当时的生产力非常低下，人们活

动的范围又很狭小,他们比之我们今天太空时代的人们来说,眼光要狭隘得多了。古人的所谓智慧,对我们今天的人来说又有什么实际的价值呢?对这个问题应当进行分析。

人们常说,譬如积薪,后来居上。就人类智慧发展的整个历史进程来说,当然是今胜于昔,是不断前进的。即人类知识的积累,总是由少到多,由浅入深的。对于远古时期八卦、《易经》的作者来说,在有些具体知识领域,可能还赶不上我们当前的小学生,但是作为“智慧”,作为认识世界和思考问题的方法来说,我们今天身处太空时代的人们,仍需要不断地去回顾我们人类自己的童年时代。世界各个文明发展较早的民族的历史已经证明,要想提高本民族的思维能力,最好的办法就是认真学习本民族的哲学史,即认识史。对一个人来说也是如此,一个最善于站在时代潮流前头的人,往往又是一个最善于回顾和思考历史经验的人。现在全世界正处于文化大融合时期,对整个人类来说,均需要从各民族祖先的智慧中寻求发展人类文化共同有用的东西。在真、善、美的领域,对美和善来说,今天的人们往往不会忘怀人类的童年,他们常常从原始初民幼稚而粗犷的岩画中和相互间纯真诚挚的友爱中,看到对当前高度发展了的文明人类所永远值得回味和钦羡的东西。其实,在求真的领域中同样也是如此。人类在自己的童年时代,在探索自然界和社会的奥秘的活动中,虽然不及现代人来得既广且深,但是,他们在认识世界的方式方法上所表现出的古朴而深刻的“智慧”,仍然会给现代人以宝贵的启发。我们说《周易》中蕴藏着丰富的智慧,说它们仍然具有现时代的价值,就是从这个意义上讲的。当然,原始初民和今天太空时代的人类相较,在文化发展水平上确实存在着巨大的差异,但是,大家都承认,原始初民的岩画,以及殷代甲骨卜辞的刀刻书法,对今天来说,它们不仅仅是古物陈列馆里可供观赏的古董,同时,又确实可以给现代绘画和书法艺术提供某些可资借鉴的养料。而八卦《易经》也同样如此,它们不仅仅是可资证

明中华民族是具有悠久历史文化传统的实证古籍，同时它们本身所包含的某些智慧仍然可以为我们今天认识自然和社会提供某些借鉴和启发。如果在求真的领域只承认前者而否认后者，显然是不全面的。

《周易》是华夏民族流传下来的最早的一座智慧宝库，特别在思维方法方面，它蕴含着后来华夏民族所有思维方式方法的源头。若从该书所包括的具体内容来看是非常广泛的，它涉及了中国古代有关自然、社会、和人文各个领域的问题，几乎浓缩了古代人各方面智慧的精华，说“易道广大，无所不包”，诚非虚语。但是，就《周易》的中心思想来看，它是讲思维方法的，我们今天开发这座古代智慧的宝库，重点就应当放在这里。同时，要想进一步解开其中一些至今尚未被解开或未被完全解开的斯芬克司之谜，也需要从这里入手。要以探索作者的思维方法为纲，纲举才能目张。否则，多歧亡羊，治丝益棼，反而会阻碍对这座古代智慧宝库的开发。若能从思维方法着眼去研究《周易》，就可以清楚地看到，作者所创设的卦象，所安排的六十四卦卦序，以及全部卦爻辞，实质上都是要人认识到，运用什么样的思维方法去指导自己的行动才能趋吉避凶，达到预期的目的。例如全部卦象均由阴阳两爻构成，这是作者告诉人们，任何事物都包含有正反两个方面，因而人们对任何事物都必须注意从正反两个方面去考察，概莫能外。这是人们思考和处理问题最基本的出发点。后来《易传》概括出的“一阴一阳之谓道”，从思维方法的层次和深度来说，辩证法的自觉性较《经》提高了，但《传》并不是离开《经》而另起炉灶，从基本观点和出发点来说，仍是《经》中本有之义。应该说，《传》的作者对《经》的智慧作了成功的开发。至于六十四卦，就是作者精心安排的六十四个时间和空间的结合点。《周易》的作者认为，世界上一切事物的发展演变都是节节相联、环环相扣有规律可循的。六十四卦的卦序，即是作者观察事物发展变化的基本观点。其中可贵的是，六十四卦好

像是个封闭了的体系，六十四卦的终结，好像是事物已经发展到了尽头，但作者却又以《未济》终焉，这里又表现出了古人高超的智慧。又如，天在地上是为《否》，水在火上是为《既济》，这本是事物存在的正常状态，而作《易》者却告诉人们：这是没发展前途的事物。相反，地在天上是为《泰》，火在水上是为《未济》，这类被颠倒了的事反而才会有发展的前途，因为事物最后总要走向自己的反面。这里充分体现了作《易》者的辩证思维方法。至于每卦的六爻，同样也反映作者对每一时空结合点中六个不同时态的认识方法。《周易》的作者认为，处于各个不同时空结合点的人，要运用正确的思维方法去应付处理各个不同时态的变化，只有这样才能达到预期的目的。至于卦爻辞，不管它们如何古奥难解，或者看起来杂乱无章，但归根结底都是在于“言以明象”，说明的都是卦爻之间的内在联系，因而都是讲思维方法的。例如《乾》是纯阳之卦，天的象征，刚健之德，因而以阳物典型的“龙”为喻。凡占得此卦，说明自身获得了充分发展的机遇。但是，作《易》者却认为，即使占得此卦，也不能坐待事成，而是应当认识到“潜龙”时态下应当如何，“见龙”、“君子”、“在渊”、“飞龙”、“亢龙”时态下又应当如何，做到审时度势，采取必要对策，方能取得最佳效果。各卦六爻之间不但存在由初到上的时序关系，而且相互交错之间还存在着所谓“承乘比应”的关系。作《易》者的目的是要人不管处于任何时态，都要注意瞻前顾后，彰往察来，从事物的发展变化和相互联系中去看问题。当然，古人的这些认识还不能说已经达到自觉的辩证思维，但是，这些处于自发阶段的生动活泼的辩证思维方法，仍然可以给予我们今天处于太空时代人们的智慧以启发作用。

还有，《周易》中的卦爻辞，除了一些占断用语以外，绝大部分都是作者集结的当时富有哲理的格言成语和寓言故事，它们是古人长期对自然、社会、人文各方面观察体验的结果。有些话含义比较明显，就是直接告诉人们观察处理问题的方法的，如平时大家经

常引用的：“履霜坚冰至”、“无平不陂，无往不复”、“不恒其德，或承之羞”、“不事王侯，高尚其事”等等。还有一些因为年代久远，它们反映的实际生活内容与现在隔离较大，因而不易理解。还有因为文字过于简略，或者有错简佚文，因而后人的理解分歧较大。所以一部《周易》的卦爻辞至今大部分难以取得一致的解释。过去的象数派，过于拘泥卦爻的象数，疏于发掘其中的哲理；而义理派虽然重视辞义，但有的因为急于联系社会政治和伦理道德，往往同样发掘不出其中的哲理。因为对卦爻辞来说，除其中的一些占断辞外，一般都包含有原始义、象征义和引伸义。所谓原始义，就是从字面看卦爻辞本身的含义；所谓象征义，就是作《易》者把这句话放在这里不是取的它的原始义，而是取的它的象征，即其中所包含的哲理；所谓引伸义，就是占得此卦的人如何把这条卦爻辞所包含的哲理引伸运用到自己所占问的具体事项上去。关于这一点，我们从《左传》、《国语》所保存下来的卦例就可以清楚地看出。不过，我们今天开发《周易》中古人的智慧，首先固然要弄清楚卦爻辞的原始义，但更重要的是要把握其象征义，即它们所包含的哲理，这里就包含了古人的思维方式方法问题。

例如“密云不雨，自我西郊”，这两句话在《周易》中曾经两次出现，一是《小畜》卦辞，一是《小过》六五爻辞。从字面上来看这两句话并没有什么深奥难解的地方，意谓密厚的云层从西方升起，而最后雨却没有下成。这里人们首先会问，为什么云从西方升起就下不成雨呢？这两句话的原始义究竟应作何解？《彖传》的作者最早的解释是：“‘密云不雨’，尚往也；‘自我西郊’，施未行也。”仍然失之简略。后来注解《周易》的人又根据《彖传》进一步作了发挥，认为自然界的云行雨施是因为阴阳二气交会和合的结果。但《小畜》(䷈)的卦象是五阳一阴，阳气太盛，阴气不足于蓄阳，因而云能行，而雨不能施。又为什么说“自我西郊”呢？汉以后的人多从“互卦”解释，因为二至四爻互卦为兑，兑属西方，西方属阴，又卦中阴爻为

主爻，故称我。前人的解释是够细致的了，但这两句话的原始义究竟是什么，仍未点出。至明末清初的王夫之写《周易稗疏》才指出，这两句应是古代观察气象的成语，类似民谚“云朝东，刮场风”。这里正确道出了这两句话的原始义。这是古人长期观察天象所得出的科学结论。但是，古人只知其然，而不知其所以然，为什么云层自西向东就只能“密云不雨”呢？这是东亚大陆大气环流的一般规律。中国所处的东亚大陆，正是太平洋暖湿气流和西北气流交会的地方，因而随着季节的变化会在不同地区形成雨带。一般情况下是，东南暖湿气流强时，云层由东向西移动，天气多雨；相反，西北气流强大，很快把云层推向东方大海，因而出现“密云不雨”的现象。直到今天民间仍然流传着“云朝东，刮场风；云朝西，雨点滴”的农谚。不要小看这两句话，在二三千年的古代，它对人民的生产和生活起着多么重大的作用啊！作为古代智慧宝库的《周易》，理所当然地要反映出当时人们有关生产生活的知识。后来《易传》讲的圣人“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”，其实只能说是作《易》者善于总结和记录别人和前人的智慧，而决不是少数所谓圣人拍脑袋想出来的。更重要的是，作《易》者把这两句话放在《小畜》卦辞中，不是取的它们的原始义（即气象知识），而是取的它们的象征义。“小畜”就是初步积蓄力量的意思。占得此卦的人，要看到自己只是初步积蓄了一点力量，勉强站稳脚跟，尚不能大有作为，否则就会失败。这才是作《易》者要告诉人们的哲理，即思考问题和处理问题的方法。用现在的话来说，就是看问题要善于透过现象看清本质，而不能被一时某些假象所迷惑。不要看到黑云压城就认定倾盆大雨一定要来临了，其实，从本质上看，尚未形成沛然下雨的条件，因为这是从西方来的乌云，还需要继续积蓄力量。朱熹在《周易本义》中解释这两句话时，认为是周文王在羑里时的自我写照。因为岐周对殷都来说是“西方”，而自己羽毛尚未丰满，需要继续积蓄灭殷的力量。这样解释固然可以，但这

已经是这两句卦辞的引伸义了。其实不但文王，任何一个占卦的人都可以根据卦爻辞的象征义、即卦爻辞的哲理进行引伸来解释自己所要占问的事情。

又如《无妄》六三爻辞：“无妄之灾：或系之牛，行人之得，邑人之灾。”这也是当时一个富有哲理的成语，也可以说是一个简单的寓言故事。像这样的“无妄之灾”，在旧社会可以说是司空见惯的。常说“人在家中坐，祸从天上来”。民间过去还流传有这样的谚语：“别人偷牛你拔橛”。意谓别人已经把牛偷走了，你却顺便把拴牛的橛子拔出拿到家里，结果被查出判了偷牛罪。这就是“无妄”之灾。作《易》者把这类成语收入爻辞，意思是告诫人们要作好思想准备，随时随地会有横祸来临。再如《大壮》九三爻辞：“小人用壮，君子周罔；贞厉，羝羊触藩，羸其角。”这里的“羝羊触藩，羸其角”又是一句富有哲理的成语。一头高大的公羊，长着两只又大又利的角，每天好像有用不完的力气，甚至硬往篱笆墙上去撞，以显示自己的力量，结果角被卡在篱笆墙上，进退不得。这句成语的象征意义生动而富有哲理。现在民间还有形容不自量力的蛮干家叫“公牛掉井里，有力用不上”。再如《既济》九五爻辞：“东邻杀牛，不如西邻的禴祭实受其福。”这两句话的原始义是：东邻杀牛举行大祭，但不得其时，鬼神不享；西邻虽然举行简单的祭祀，但祭得其时，鬼神赐福。它的象征义也是富有哲理的。用现在的话来说，就是做事情喜欢追求形式，爱搞大呼咙，但却得不到实效；相反，而实干巧干的人，可能声势不如别人，但可以得到实际效益。特别当一个人处于《既济》的时态，一个阶段的大功已经告成，羽毛已经丰满，特别要防止头脑发热，忘乎所以。如果能从思维方法方面着眼，几千年前古人的智慧，直到今天不是仍然有很好的借鉴意义吗？

总之，《周易》犹如一座含金量很高的矿藏，但是如果只把现成的矿石拿来，是无法做成贵重的金饰品的。只有经过提炼，才能得到成色很高的赤金。《易传》的作者曾经指出，蓍龟能告诉人们正

# 目 录

|                       |        |
|-----------------------|--------|
| 总序                    | 翟廷晋    |
| 自序                    | [ 1 ]  |
| <b>第一编 当代易学的文化学阐释</b> | [ 1 ]  |
| 第一章 易学的起源与目标          | [ 3 ]  |
| 一、“易学”一词的初步界说         | [ 4 ]  |
| 二、从“消解”的角度理解易学        | [ 6 ]  |
| 三、对易学世界性意义的初步解说       | [ 9 ]  |
| 四、起源与目标：易学问题的重新界定     | [ 12 ] |
| 第二章 《易经》研究的现状及趋向      | [ 18 ] |
| 一、当代“易学复兴”的文化意义       | [ 18 ] |
| 二、现代意义的易学             | [ 22 ] |
| 三、研究范围的拓展与研究方法的多样化    | [ 25 ] |
| 四、易学“重建”及其存在问题        | [ 32 ] |
| 第三章 《易经》的应用研究与当代易学    | [ 35 ] |
| 一、何谓“应用易学”            | [ 35 ] |
| 二、《易经》应用研究的历史回顾       | [ 36 ] |
| 三、当代《易经》应用研究的基本特征     | [ 37 ] |
| 四、当代应用易学的几个主要方面       | [ 40 ] |
| 五、当代易学应用研究的展望         | [ 46 ] |
| 第四章 当代易学的分科研究         | [ 48 ] |
| 一、文史易                 | [ 49 ] |



|                      |      |
|----------------------|------|
| 二、哲学易                | [50] |
| 三、科学易                | [51] |
| 四、语言易                | [52] |
| 五、逻辑易                | [53] |
| 六、医学易                | [54] |
| 七、管理易                | [54] |
| 八、军事易                | [55] |
| 九、艺术易                | [57] |
| 十、民俗易                | [58] |
| 第五章 易学的现代化及其理性批判课题   | [61] |
| 一、《易经》的现代文化透视        | [61] |
| 二、自觉的批判是易学现代化的前提     | [64] |
| 三、传统“易学”与现代“易学”      | [66] |
| 四、易学研究的现代化课题         | [67] |
| 五、建立当代易学研究的科学方法论     | [71] |
| <b>第二编 台湾易学的研究概述</b> | [73] |
| 第一章 台湾易学的演进          | [75] |
| 一、台湾易学的演进及其分期        | [76] |
| 二、第一阶段：易学复兴的酝酿       | [76] |
| 三、第二阶段：易学的复兴         | [79] |
| 四、第三阶段：易学复兴的深化       | [82] |
| 五、最近阶段：新的起点          | [88] |
| 第二章 台湾易学的基本学术课题      | [89] |
| 一、台湾学者对易学所作的分类       | [89] |
| 二、易学的考据学研究           | [91] |
| 三、易学的历史学研究           | [92] |
| 四、易学的哲学研究            | [93] |

|  |        |
|--|--------|
| 五、易学的科学研究 .....                                  | [ 95 ] |
| 六、易学的宗教学研究 .....                                 | [100]  |
| 第三章 侧重各异的大陆和台湾《易经》哲学研究 .....                     | [103]  |
| 一、大陆《易经》哲学研究的基本课题 .....                          | [104]  |
| 二、台湾《易经》哲学研究状况 .....                             | [107]  |
| <b>第三编 《易经》东传与东亚易学</b> .....                     | [113]  |
| 第一章 当代东亚易学复兴的意义 .....                            | [115]  |
| 第二章 《易经》在朝鲜的传播与朝鲜易学 .....                        | [118]  |
| 一、《易经》东传朝鲜的历史概况 .....                            | [118]  |
| 二、从古史传说看《易》在古朝鲜的传播(公元前 10 世<br>纪至纪元前后).....      | [119]  |
| 三、“三国”时期《易经》在朝鲜的传播(纪元前后至公<br>元 675 年).....       | [123]  |
| 四、《易经》与新罗、高丽两朝的学术文化(公元 675 年<br>至 1392 年) .....  | [127]  |
| 五、李朝: 朝鲜传统易学的形成与发展时期(公元<br>1392 年至 1910 年) ..... | [136]  |
| 六、本世纪以来的《易经》研究概况 .....                           | [144]  |
| 第三章 《易经》在古代日本的传播与日本传统易学 .....                    | [147]  |
| 一、日本传统易学概述 .....                                 | [147]  |
| 二、《易经》在日本历史早期的传播和影响 .....                        | [148]  |
| 三、日本传统易学的形成与发展 .....                             | [152]  |
| 第四章 明治以来日本对《易经》的研究 .....                         | [162]  |
| 一、明治至二次大战前日本《易经》研究 .....                         | [162]  |
| 二、战后日本《易学》的基本课题 .....                            | [167]  |
| <b>第四编 《易经》西传与易学的国际化</b> .....                   | [179]  |

|  |       |
|--|-------|
| 第一章 西方早期《易经》研究(17~19 世纪) .....                 | [181] |
| 一、《易经》传入西方及西方早期的易学(16~17<br>世纪之际至 18 世纪) ..... | [183] |
| 二、19 世纪西方《易经》的翻译与研究 .....                      | [189] |
| 第二章 20 世纪以来欧美《易经》研究 .....                      | [199] |
| 一、20 世纪上半叶西方《易经》研究的进展 .....                    | [199] |
| 二、当代国际《易经》研究的学术动向 .....                        | [205] |
| 第三章 《易经》研究的跨文化视界 .....                         | [216] |
| 一、从文化传播的观点看《易经》在世界经典系统<br>中的位置 .....           | [216] |
| 二、从经典的文本构成探讨《易经》国际传播的<br>历史渊源 .....            | [218] |
| 三、《易经》国际传播史研究的性质及意义 .....                      | [224] |

---

# 第 一 编

## 当代易学的文化学阐释

---



## 第一章 易学的起源与目标

在今日的易学研究中，“易学”（Iology）这个词本身就是一个充满了问题意味的用语。我们在进入正题之前可以仿效海德格尔对哲学所作的追问那样，提出“Was Ist das die Iologie”？这个德语问题句用中文说就是：易学是什么？这问题看似简单，其实并不容易回答。今日被人们称为易学的东西，实际上是一个在历史上形成且经历了复杂的文化演变过程的学术和思想的综合系统，这一系统蕴涵了种种基点、来源、性质各异的学术思想材料，在一个漫长的时间历程中逐渐融汇为一体。若要将如此复杂的历史文化现象和性质迥异的材料纳入一个框架中进行分析、归纳，并非轻而易举之事。因为，我们所要追问的问题，既有确定性、亦有不不确定性。其不确定性与我们所研究的对象的复杂性有关，其确定性多少又是为我们的理解和意愿所设定的。这就使问题突破了历史的界限，以向我们迫近的未来目标的方式提出来。对未来目标的方式，可以是追问的，也可以是设定的。而设定本身亦可作多重运用。它既确立目标，也规定追问。目标的确立，使问题的意义和索解过程具有导向性；对设问的规定，意味着我们也将一定程度上撤销原意义上的追问，使种种复杂的问题趋于形式简化，使之成为一个“元问题”。所谓元问题，往往是用简略概括的方式进行表述，如“哲学是什么？”“科学是什么？”等等。从而使这一问题获得我们所要求、所理解和接受的问题形式。

## 一、“易学”一词的初步界说

在我们的追问和设定中，“易学”是一个兼具历史性和逻辑性的概念。这一概念如按其在历史上的演进而依次展开的形态来考虑，至少可以区分出三种建构形式：发生学意义上的易学；《周易》及注解和诠释而形成的经学体系的易学，它可称作经典易学，或说是“《周易》学”；建立于传统易学与现代学术相关研究基础上的新型易学，或可称为现代易学。

人们往往从狭义或广义两个角度使用“易学”一词。狭义意义上的易学实际上指的是经典易学或“《周易》学”。广义的易学则包括非《周易》传统在内的学术思想系统。即是说，它将前《周易》时代“易”观念和思想的演进看作是易学发展或易学史构成的一个阶段。但是，对这种演进，其在易学发展中的意义和重要性，学者们的看法却不一致。现代易学，它一方面从动力性的发生学的基础上来寻求学术的渊源，另一方面则力图突破传统易学的“经学”形式阐释易理，因而不宜简单地将其看作是《周易》一系列的易学在今日的发展。尽管现代易学在其最初的发展阶段，主要是依据传统易学的原理及问题展开的。然而，此依据在逻辑上是不严格的，它对材料往往缺乏明确的历史批判意识。如将传统易学所构成的种种“图书派”的思想资料不加分别地加以应用，可说是最典型的了。近代以来，试图将易学现代化的研究，就是在《周易》与现代诸学术门类和学科之间作相关研究，进而在易理的基础上或以易学思维模式为框架，建立新型的易学体系或具有现代学科形式和内容的易学。当然，在这样的研究中，由于将构成复杂的资料和问题，以及古今中西各种性质迥异而有待重新在逻辑上进行疏通的知识内容，放在现代学术重建的同一层面上来处理，更需要有方法上的严格性和自觉的批判精神。在我看来，当代易学的建立，首要

的、也是最基本的前提是研究方法的科学化。因当代易学中,经验型、非规范性的乃至非理智性的研究方式仍相当流行,其中不作严格的界定,而对丰富多样、性质复杂的易学材料作随意性的解释和应用,业已在学术界造成了相当的混乱,亟需进行一番澄清工作,从方法论的自觉立场对易学概念及易学的基本建构方式作历史批判和逻辑分析。

对易学作出合理的界说,首先要区分其概念意义构成的层次性,这种层次可以从历史和逻辑两方面予以揭示的。本文探讨问题的重点在构成易学整体发展或易学整体性发展的两极或两端是相对某个视角而言。整体性是在一个设定的视界中体现出来的,即“起源和目标”,所谓“起源和目标”,明确地说,即是发生期的易学或具有发生学意义的易学以及正在展开的、趋向于一个现代性和世界性学术目标的易学。按照这种理解,起源和目标实质上是两个首尾相应的具有整体意义的问题,而两极或两端的中介,则是传统易学或经典易学的问题。这里需要指出的是,传统与渊源在意义涵盖或原理构成上有所不同的,渊源发生和展开的一面成为传统。传统与渊源或即或离,既有其体现渊源的一面,同时也有其脱离于渊源的一面。由于它在生长和发展的过程中,接受了新的内容,必然会发生某种变异,从而在形式上和实质上产生了偏离乃至脱离渊源的倾向。除显露的一面,渊源还有隐蔽的、然而可能意义更为深远的一面,因而包含着潜存的、未能展现或充分展开为现实的丰富内容。而其潜存一面的意义可能始终存而未宣,也可能由于后人的领悟、挖掘和揭示,其内在的意义得以再显于世。这一观点可具体运用于对《周易》的渊源和传统的分析中去,而运用这一区分渊源和传统的观点显然有助于深入理解和把握易学构成的历史性及其历史发展的逻辑。易学发展的逻辑如按这种区分的观点来理解,既有其从属于或内存于历史的一面,亦有其超越于、乃至对其历史意义进行重新规范的一面。这样说并不意味对基于经典传统的易



学评价较低或轻视传统易学,而是试图从方法论上变换一下视角,将传统易学的问题纳入起源和目标两极之间,对其发展意义作多面的思索和分析。况且在现代易学研究中,同样不容轻视和忽略前《周易》时代的易学发展。这一发展可以追溯到中国文明的发生时代,并与人类历史上这一最富有原创性的时代的许多重大的物质发明和精神发现的活动和事件密切相关。虽然这种发展有许多重大线索中断了,有的最终可能融入传统《周易》系统的易学中。但仍是整个易学以向多方演进和展开的基础和原点。这一基础和原点本身,是在业已成熟壮大、日益发展的多样性和丰富性的文明体系的背景上的。由于本世纪以来,与人类上古文明形态和文明演进过程研究相关的人文科学,及人文科学研究方法的进展,特别是易学考古材料系统的发现,通向合理的理解和阐释的道路可以说已经找到了。在今天,我们已能依据历史文献的综合分析和对考古资料的系统清理,对易学发生过程的基本环节和内在联系作出具体的说明。

## 二、从“消解”的角度理解易学

易学既然是人类智慧的产物,是由人从主体方面设定的。易的哲学本体论是一种符号学意义上的本体论。或者用易学本身的用语说,是一种象的本体论。易的逻辑和价值思想的基本性质和特征,也为其符号或象的系统所规定。其间,主客体际的关系既可以从历史性的精神现象学的角度来理解,也可以从逻辑性的发生学的立场来予以阐释,经过一系列的复杂过程,“易道”最终在符号系统中设定下来。古人有云,“易者心也,易学、心学也”(邵雍语),可谓一语道破了易学的本质。当然,心既能有所明,亦会有所蔽。由心(思维)设定的事物或道理,或明或晦,不能一概而论。此理证之于易应无例外。深论之,易学之施于“教”,成为一门普遍发生影响和

效用的学问，本质上是设置在人们所处的实在世间之间的一套符号系统。起先，它不过是人类用来记叙真实的实在的一种质朴的遣意表象的工具。后来却有了能够替代它所遣意表象的实在本身的指称作用。符号系统的运演本身就成为人们智力活动和运思的对象和目标，由符号样本而衍化为一个具有替代实在原本作用的意义自足的世界。于是真实世界就在这符号表象背后隐匿起来了，成为晦而不明的存在。由此，符号的意义愈见繁复、愈加显明，存在直接呈现的面目则愈见模糊、愈加隐晦。这里只是就符号与世界相背离、相悖反的一面而言，当然，两者还有相即相符的一面。因此，易学作为人类精神创造活动、作为一种文化构成物，其既有指向实在的一面，也有游离或悖于实在的一面，并都是存乎其用。从其起源和直接的目标看，易学是一种最接近本来意义上的质朴的智慧，一种能够体现或者能把握人类心智的一种领悟。但是这仅是一个方面，另一个方面从其展开并已产生的某些后果后，易学同时也为人类自己设立的。一重误区、一种假象世界乃至一个古老、使人囿于其中而不自知的一道迷障。人类的这种自设误区、自构假象、自堕迷障，概言之，人类为自己建立一个符号世界，是人类自我意识及其未能对这种意识本身达到自觉的历史的、世界性的、人性的普遍现象和行为。也许，只有通过自觉的理解活动，超越或突破所有这一切假设性，才能达到可见的、直接性的存在，获得纯粹而朴实的知识。从海德格尔的存在哲学和胡塞尔现象学哲学的角度理解，透过“不易”的、具有确定性的符号系统去把握、介入和参与变易的现象世界，从而获到朴实的知识。

在易学史上，自从以经典为基础的易学传统确立以来，易学的发展，是不断趋向全理性思维的探究。由于合理性并不排斥对自身的自觉批评和反思。同时，这种全理性思维也产生了非理智的、符号神秘主义的倾向。尽管符号和图象被唯名论者看作为宇宙的奥秘所在，或被当作是神化的宇宙的尽善尽美的表述，这就不利

于思想活动中的合理批评和进行思想的自觉反省。两千多年来，尽管有无数学者遵循经学范式不断重建经典易学的意义，结果，在很长时期，却是在一个符号世界里打圈子，很少有人能真正悟得易之圆道。这样，人们虽然竭力想从《易经》这部易学经典中寻找自己所要的东西，赋予它充分的意义，但由于经学观念的束缚，无论是作为求知活动，或是作为一种究天人之际的本体功夫，本来应该具备“出入无疾”的主体自由意志却受到了根本的限制。这样，学者所作的主观的努力，实际成为文化上的一种保守的行为。

当然，对于保守的或者说用惯于对问题作“解构主义”的处理方式，从“消解”的角度理解易学和阐发易理，可能会产生一系列消极的后果，它不太符合现代人理解和处理思想学术问题的习惯。但也必须看到，近代以来许多学者试图从新的知识观念和学科方法论对易学展开的批判性的研究，本质上也是消解性的。尽管它是断断续续的，没有充分而持久地形成现代意义的合理性思维的工作。近代学术的这种重视理智的作用、一切都诉诸理性批判的科学精神和哲学体悟，在乐于接受批评和辩证思维方面显然有相通之处。而在今天看来，易学的传统意义的“消解”或传统易学的“解构”，虽然在一定程度造成了易学本身的“消解”或“解构”，但显而易见，这种消解或解构同时却也是易学重构和意义更新的必要前提之一。从现代诠释学的观点看，消解或解构即是在易学研究中的创造性诠释，是易学研究的基本环节或发展阶段。

由此看来，易学的消解和重建(在多重意义和问题层面的展开)乃是发展当代易学、有效地推进科学的易学研究工作的一体之两面。消解的必要性基于下述的理由，因为每一代易学研究者和阐发者在学术和思想上提供了一些有价值的东西的同时，可能也留下了一些误解，为后来的解易者设置了一些迷障和假象，我们必须消除之、澄清之，才能领悟其工作真正的价值之所在。而从根源上看，易学的建立，显示了需要人们经过艰苦的探索才能领会，才

能获得的大智慧；同时又可以看作是由符号、隐喻编织成的一道帷幕。我们只有透过或揭示这道帷幕才算展开了自己的思想，并将我们的知识建立在坚实可靠的基础上。重建正是在这种思想基础上开始的。重建的前提是对传统的突破和改造，是将传统导入新的开端。由此看来，易学起源的真正意义，即是原创性，它不仅仅是历史性的，而且体现于每一次由易学重建所导致的新的开端之中。

### 三、对易学世界性意义的初步解说

无论从历史起源看，还是从发展过程看，乃至从在我们眼里展现的前景和目标看，易学都是一种具有世界性意义的现象。这里的“世界性”，其意义不仅是由当代思想文化的演进为我们提供的认识易学普遍性意义的一个新视角，同时还符合客观性的历史标准。从历史起源和发展的角度重新认识和评估易学的世界性意义，是一个引人入胜的课题。由于中国文明和文化在整个世界史结构中所占据的地位，易学，从其表面形态与深层蕴涵而论，与中国文明和文化的历史演变过程中的内容和事件都密切相关，这就赋予易学以世界性的意义。这种意义具有客观的历史性质，我们可以从大量的典籍文献和史籍中来追寻这一客观的历史行程。当然，对易学的历史起源、发展，我们基本上是从当代的角度和立场作出理解的，依据历史文献，却又并非单纯的学术史的研究，而是突出它的逻辑意义。或者说，由于视角的变换，就使本来意义的历史问题转换为具有逻辑意义的问题。

“世界性”，我们可以从多涵义方面来界定。大体言之，有古典和现代之分。古典意义，基本上是以人类不同文化系统之间的传播方式体现出来的。而随着传播方式及其影响历史条件的局限，如交通工具的不发达，地理阻隔等因素，文化传播多半带有机遇性、偶然性、大多可说是伴随着通商和征服性的战争的随机性现象，当然

也有较为纯粹的文化上的动因，如传教、取经求法，并通过复杂的中介或媒介，因而体现这种世界性的世界化运动基本上（或就其大体的性质而言）是单向性的、间接的，尚未上升为对人类精神活动的自觉意识。现代意义的“世界性”，则突出了人类各民族的文化，在各自的发展及共同参与的世界文化创造活动中，发生相互影响和作用的直接交往和对话的意义。世界性的现代特征是伴随着交通工具、通讯技术日益发达完善，地理阻隔造成的自然屏障已被超越，世界经济、科学技术和生活方式或习尚日益趋向一体化，迫使人们频繁地交往。从而使人类文化演进以更大的规模、更复杂多样的性质和形式表现出来。在这种情形下，各文化系统本身的传统或内在的因素，诸如语言、文化经典、思维模式、运思方式，价值系统等等，就作为相互间直接发生作用的因素，影响和规定着世界化的现实进程和性质。由此，现代意义的世界性突出了人类文化的直接交往和对话在导致世界化过程中所起的作用和意义。

若以现代文化为基准，在当代，易学新的世界性意义的充分获得和展开，严格地讲，还是一个有待实现的目标。

从历史研究的具体的、实证性的要求和观点看，对与易学的起源和发展相关的一些问题从世界文化和思想的角度对其作出一般性的理论概括和评估，可能会引出一系列复杂的争议，这里暂且不论。而《易经》（及与这部经典相关的易学文献）中古时代在东亚朝鲜、日本、越南诸国，以及17世纪以来在欧美诸国的传播和影响，无疑可以将作其当易学的世界化的早期的典型实例来认识和评估。尽管实例在古代世界里好像是零星发生的，相互间缺乏连贯性和系统性，其深蕴的意义只有经过重新挖掘才能显明起来。不过，由于现代世界中各文明民族相互间的文化交流和影响，无论从规模和性质上，还是从方式和途径上都超出了古代世界，远非古代人所能想象。如果我们再用满足于历史的标准评估易学，那显然是一种落伍的、不适时宜的意识。更具体地说，易学是一种在古代世界里发

生和成型的传统学问,自近代以来,它面对研究方式的现代化,可以说是一个双重的任务:世界化的实现程度以现代化的成果为前提,而现代化的整体取向则以世界化的目标为基准。尽管易学在当代的传播、影响和形式早已世界化了,正如本世纪以来国际学术界对中国道家、儒家、禅学的研究早已世界化了一样。但若按现代国际性的标准来衡量,其现代化实现的程度及其学术水准尚未成熟,仍处于刚展开的阶段。这当中有两个内在因素:一是中国近代以来中西文化交往和冲突中的基本思想和学术进程;一是易学自身的发展情况。我们看到,以近、现代哲学观点和方法理解、阐释易学,只是在本世纪初开始及推进的,由于易学在历史上与经学的密切相关,又始终与占筮术数有种种瓜葛,随着近代经学的终结和科学思想的流行,易学被当作陈旧非科学的学问或当作封建迷信被弃置。因此,在很长的时期里,易学一直被当作科学批判的对象,只有少数人试图维护易学的科学意义。这一情况直到最近二十年才有基本的扭转。今日易学研究的复兴是在整个中国文化研究复兴的大背景下产生的,并日益显出其深蕴的思想和学术意义。但从现代学术观点考察,当代易学有效地向世界化的进展仍然面临着许多的问题。

对今日易学的演进仍面临着重重的困难,同样应该充分地予以估计的,易学研究在当代世界的急速的扩展,已经是一种国际性的精神现象和学术运动,它与国际主流思想和学术积极地沟通、融合、并已经积累了一批由国际性的合作和交流而产生的奠基性的学术成果。这亟需我们依据其既有的学术成果进行具体而系统的批判性的分析。我们也可以将其纳入当代世界的某种更大的学术思想框架中,从根源、动力、型式、取向等视角和方面,对它显露的及潜存的意义作多面的审视。从而作出具体而切实的分析和充分的估计。尽可能依据易学发展的材料,同时充分考虑当代学术新提出的一些准则。当代科学和哲学在知识论和方法论上的多面的

拓展，使我们将易学当作一个当代人类科学和哲学发展根本性的思考，重新对易学(乃至整个中国文化和学术)今后的发展进行世界性的定位。

#### 四、起源与目标：易学问题的重新界定

在今天，我们若欲从对易学的特定内容而作的具体的分析和理解进至对易学所具有或体现的普遍的文化思想特征作整体性的把握，就应力求将易学的外在表现和深层蕴涵作出适当的区分，以把握易学的内在特征。本世纪以来，关于《周易》的作者和成书年代的易学传统问题(即《汉书·艺文志》提出的所谓“人继四圣，世历三古”易学起源的问题)，由于近代史学研究，特别是古史辨学派从中国早期历史的重新认识和解释着手，对它展开了批判性的分析。由于既有的历史文献对易学起源的解说基本上是假说性或传说性的，用实证性的富有怀疑精神的历史眼光来审视，当然就显得难以置信。在这些历史学家对与《周易》成书过程和作者相关的易学发生过程问题作实证性处理的同时，也在很大程度上对这问题作了历史性的解构处理。当然，问题并没有因这种历史性的解构而彻底解决。

随着本世纪 50 年代起，以《周易》经文的哲学阐释为主要内容的易学研究渐趋复苏，特别是而后易学考古材料系统的发现。为重新研究易学的历史起源问题提供了实证性基础。但在诸如如何阐明这些材料的真实而完整的思想意义或性质、它的文化功用和社会性质，以及它们与而后形成的历史经典《周易》之间的发展关系等一系列问题上，仍然存在着一些很难逾越的理解上的障碍。于是，立说愈繁(这是不得已的)，其理愈晦(这很可能是在理解问题、解说问题的方式上根本出了毛病)，在这种情形下，运用什么观点和方法对其作出合理的解说具有重要的意义。在这种研究中，

由于人类学、文化学、语言学、符号学，特别是具有人文科学一般方法论意义的诠释学等诸多现代学术成果和理论方法的自觉的引进和具体应用，易学研究的许多问题以新的形式和方式提出来。这种重新解说不是传统见解的简单重复，而是依据整体性的历史框架对理解问题的角度作了某些变换，使其与当代人类学、考古学上的新发现、新解说相协调，而不致相互矛盾。

当然，易学的起源问题不仅与历史上实际人物和事件有关外（如伏羲创卦、文王彖辞等），我们只略知一些，而对围绕这些纪事而发生的实际情形却所知甚少。为此，内存于历史事件或事变的意义由于解释方式和理解角度的差异，可以呈现不同的意义结构，导向不同的结论。又由于易经的起源涉及早期文明时代种种复杂的人类生活史内容和人类精神演化的漫长过程，因而，我们实际上不可能仅仅通过对零星散乱的历史文献和考古材料的实证性的研究来透彻地解决这一问题。在这种情况下，从与意义相关的历史角度对易学的起源问题进行合理的界说，建立某些合理的假设模型，并充分参照现代人文科学研究提供给我们重新理解人类早期精神史和思维演进等问题的研究成果，显然具有基本的意义。

本文广泛使用的两个基本用语“起源与目标”是一对假说性的概念。“起源”（Unspung origin）与目标（Zlsl, gool）是笔者从雅斯贝尔斯的历史哲学中借用来的术语，并充分汲取了他所赋予这两个术语的涵义。由于论题不同，我对这两个用语作了与问题的意义相应的修正和界定。例如，早在古代文明时期，人类重大的精神运动已经出现了。在中国，这种运动虽然是以民族精神活动的方式体现出来的，如古代历史传说中在部落文化基础上形成的“圣人之学”以及继此而取得系统化形态的“王官之学”，其思想表达虽然尚未以个体创作方式或个体化形式体现出来，但显然是具有历史奠基性的进展。这种进展还体现在文字、神话、宗教、巫术、技艺、社会组织、生产工具、建筑、艺术的系统化的进



展上。正是这诸多文化因素的系统化，为而后人类轴心时代哲学的成熟和人的理性的充分发展准备了丰厚的文化土壤。没有古代文明时代人类智力的多样性的拓展与广泛的知识 and 经验积累，轴心时代的那些富有个性化的思想家们所全心全意从事的综合性的精神工作是无从完成的。在中国，若从对整个民族思想的发展着眼，古代文明时代（前诸子时代，即三代）至少与轴心时代（即诸子时代）显得同样重要。那是较早产生一批具有丰满而完整的个性的思想家的时代，但其原创性思想仍未超出以集体表象的形式加以传述的方式。这种传述已经获得某种历史性的形式，不同于“结绳记事”的单纯直观的集体表象活动方式。诸子时代以后，中国经学思想基本可以看作是一种以集体合作推进思想发展的精神活动方式。在经学中，重要的不是思想的富有个性化的流露，而是为了推进某个共同的思想目标。这在某种意义上可以看作是古代文明的思想传统在新的历史时代的继承或展开形式。作为上古易的观念和思想系统化总结的著作《易经》，其思想，无论就其构成内容还是从其性质看，都是种族中许多富有思想的个体合作的结果，是一部代表种族历史思想发展的典籍。从《易经》所提示的人类早期思想演进的线索看，在中国古代文明的较晚期，已经产生了一些新的思想因素。《易经》体现了“人类在各处都开始意识到作为整体的存在，意识到他自身和他们限度”；“各种对立的可能性都曾被推究”；“并从中产生了我们至今仍在其中思想的基本范畴”（《历史的起源与目标》）。这些都是雅斯贝尔斯用于表述“轴心时代”思想的特征和意义所说的话，用以说明古代文明时代中国精神上的成就，大体合适。《易经》基本上可以看作是这一时代精神成就的代表。按照我的理解，由于雅斯贝尔斯没有注意到轴心文化的兴起与古代文明一系列基本成就的相关性，因而没有充分估计到“起源”的意义及古代文明的原创性的价值，使“目标”的概念隐晦不明。在当代思想史的研究中，将“起源”设定于历史的哪一阶段，是一个关系到对思

想的历史发展的整体意义如何理解的问题。雅斯贝尔斯的哲学史研究的重点是在轴心时代的思想家及其著作上，这就使他不能与思想的真正起源问题连贯起来考察。因而，复归或追溯轴心时代与复归思想起源的时代(复归原点)两者显然有一定的区别性。在这一点上，同属于存在哲学的另一位思想家海德格尔，对此更愿意用“追问”一类词语，以表述轴心时代的发生期，复归到轴心时代思想的语言根源问题层面上。而蕴涵于语言中的内在的思想和逻辑等丰富含义的系统建立，至少得从轴心时代向前延伸，追溯到古代文明形成的时代。当然，雅斯贝尔斯的历史分期法主要是为了建立一个能供不同文化系统的人们参考的“共同历史框架”，我则着眼于易学的历史起源和发展的的问题，只是为了更确切地突出问题的意义。全面地讨论显然超出了本文的范围，这里只能就一些要点简略表述我的理解。

人类思想的重大起源或基本进展，要追溯到古代文明。轴心时代思想家的学说或思想体系不容低估，但对而后人类整个思想发展(以中国为例)而言，在古代文明时代发展、凝聚而成的文化经典，其中所体现的思想建构方式和神话型的、宗教性还是巫术性的思想范型，一旦以历史的语言记述或确定下来，就具有某种不可超越的思想性质，这与轴心时代思想家们建立的思想范型有不可替代的基本意义。在古代中国人看来，个体有意义的知识活动或思想创造只有从作为种族思想宝库和人类智慧的象征的经典中才能获得生生不竭的泉源。

需要再进一步表明的是，在本文中，“起源”一词不仅在历史的意义上使用，而且还有其它一些用法，诸如追问、根源、渊源、基础、原型、原点、原创性这样的词或概念所表述的问题，而与“起源”相关的“目标”一词，则用于阐释以设定、目的、理想、取向这一类词或概念所探讨的问题，在本书的许多地方“起源”与“目标”被当作一对相关的概念来使用。现代易学远远不是单纯《周易》经文的阐释

与研究(非“文本”或“本文”Text 的研究方式),而是在“消解”文本的传统意义的同时,试图超越历史局限性而从发生的本原上和现代学术立场上新型易学体系。从这种意义上说,当代易学的“目标”与它的历史“起源”(或至少是为我们所理解的历史“起源”)是有关的。在一个整体性的广阔视界中,追溯易学的起源,就会发现它的目标。反之,确定了易学的目标,就会发现它们起源的意义。“起源”实质上是一种辩证诠释;目标是一种客观的趋势,也是主体活动的一种取向。我们打个比喻说,起源是原动力,目标则是一种引力或张力,两者之间可以用多种方式建构起来。

当代易学在相当程度上是以某种非严格的文本研究方式进行的。所谓“非严格文本研究方式”,含义有二:其一是将《周易》本文所隐含或根本没有,但确实与广义的或早期的易学传统有关的观念和思想,纳入《周易》的易学系统中,而没有通过具体历史的区分将其纳入一个更大的历史整体系统中去。其二是对内容多样和性质复杂的易学史资料非历史地按各取所需方式的进行引证和运用。有意思的是,尽管当代易学在相当程度上是以超历史的本文解读方式进行的,不过,由于这种研究并非以严格的历史批判为前提,因而许多学者对传统易学的追溯仍不能脱离易学的传统视界。我们看到,传统易学虽然在整体上是依据《周易》经文的注释而发展起来的,但许多易学思想家总是有意无意地从广义易学的立场(不过,这是一种传统意义上的广义易学观,这种易学观的基本特征就是以《周易》为基准而进行易学综合)将许多非《周易》系统的易学材料综合到《周易》的思想系统中。但由于这种综合是通过非批判的、混而不分的方式进行的,因而堵住了通往对易学渊源的真正合理而有效的探索的道路。当代易学的发展一开始尽管在学术上和研究方法上以超越传统易学为前提,却在许多基本的方面重蹈了传统易学的覆辙。从这一整体性的视角看来,易学在根源上显然可以理解为是一个多重发生系统,而在其而后的展开或发展中,

同《周易》与五行、河图洛书的观念和思想的融合，也鲜明地体现了易学多重系统构成的特征。在一定的意义上，阴阳、五行、河图洛书等概念或图式，本身就是一系列渊源各异思想系统。它们的发生和展开是相对独立的，在较晚的思想时期，它们相互间才形成一定的沟通融合的关系。即使着眼于其已发生的联系，其关系亦呈现了多样的形式，体现出相当的复杂性。为此要完整地理解易学起源使问题具有自觉的导向性，成为探讨易学的富有成效的方式，就必须追溯易学的渊源、超越《周易》特定的历史形式探索易学兴起的原动力或原始基础，确实地理解《周易》由以综合和代表的易学范式的意义（包括它的成就和局限性），从而使我们对易学发展的历史考察的同时阐释其普遍意义，在现代学术的“视界”中进行创造性的“融合”。

## 第二章 《易经》研究的现状及趋向

近十多年来，可说是国内《周易》研究成绩颇为显著的时期。当代“易学的复兴”，由其学术上的推进和积累而先形成其势，然后在学术界之外广大的社会范围内引起了反响。从学术的角度看，这几年间，周易研究提出了许多新课题，这些课题大多具有跨学科的特点，因为它们的观念和知识内涵已经越出了单纯经典研究的范围，而与当代学术、乃至社会生活中具有一般文化和社会意义的现象交织在一起。由于这种研究与现实中国社会生活和众多的文化学术领域都发生了密切的关系，使得当代易学的学术构成形态和发展趋向具有某些复杂的特征，不容易把握。

### 一、当代“易学复兴”的文化意义

近几年来，易学研究尽管在学术和思想上取向不一，但就其基本的方面而论，与多年前在国内兴起的中国文化研究的基本进程是一致的。我们知道，当代《周易》研究的兴起，除了易学发展内在的缘由，它本身就构成了前几年颇具声势的文化讨论热潮的一个具有学术后劲的组成部分，而当整个思潮转向平稳而坚实方面发展的时候，《周易》研究仍保持着生生演进的势头，体现了当代中国文化研究最富有锐进气势的方面。从这种意义上，至今仍在持续展开的“周易热”可说是当代“中国文化热”进至今日的新的表现形态，又可以将其看作是在中西文化交流、冲突和融汇的大背景下，中国文化复兴和重建运动的一个基本的组成部分，当代

中国文化发展中具有“主潮”特征或“主导性”倾向的学术课题。

“《周易》热”作为一种文化现象，反映了易学在当代仍具有普遍的学术意义，也反映了易学在当代中国的普及程度。当然，具体的考察，“易学”的文化影响乃至形成“热”，实际上并不都是在“学”的层次上发生的，从所谓“《周易》热”的整个范围看，这种“热”更多地是在某种“术”（如占卜，不同的占卜操作程式渊源于古老的巫术传统，是占卦的不同变型）的层次上展开的。从社会学的观点看，国内“《周易》热”的形成可说有所谓民间信仰活动和学术研究的区别。这一点似与港台地区已经出现的情形很相似。因此，有的学者提出当代易学在“流派”上有“民间派”和“学院派”的分野，虽然界定不够严格，但在一定程度上确实反映了易学在今日中国的影响范围及其文化地位和观念作用方式。“民间派”，是指在社会各阶层从事不同职业的业余易学研究者，他们一般对易学的应用较感兴趣，如将易理与中医学、气功和占卜预测结合起来，并和区域的文化传统（民间宗教，如道教的不同宗派）有一定的渊源关系。其中一些人现在在其本地区内、甚至在相当大的地区内有名气，并以传授气功、从医，讲论占卜预测作为自己的从业方式。从84年5月武汉首次《周易》全国学术会议以来，国内历次大型的学术会议、都有不少“民间派”易学研究者参加。在他们中间尽管有不少人对易学抱着某种近乎迷信的态度，但确有不少人对学问抱着诚恳的态度、虚心向学，对弘扬民族文化抱着满腔热忱，其中自学成材的佼佼者著书立说，在学术上作出了不少有价值的贡献。“学院派”，当然指在高等院校和各种学术机构从事易学研究的人员，他们代表了当代易学研究的主流和学术方向。他们将注意力主要放在如何对易学作知识性探究的问题上。即使是对占卜迷信感兴趣、他们也力图将其与科学的信条相沟通、相调和，然后才加以接受。这种将易学者划归为“民间派”和“学院派”在历史上可能比较突出，在当代却只有一定的社会学意义。因为，

在当代中国，具有不同知识背景和文化素养的易学研究者在社会上的现实联系可能要比这种简单的区分要复杂的多。

我们看到，在历次易学的学术会议上，“学院派”的学者一般都对“民间派”习易者表示平等交流的态度，尽管有许多学者可能并不赞同民间学者研究易学的方式。来自民间的易学研究者和爱好者，他们中间学有所长的人，在学术会议上的学术发言和小组讨论中有同等地发表自己学术见解的机会和权利，而“民间派”注重知识应用性的富有实践精神的治学态度也在一定程度上推动“学院派”积极地关心易学的各种应用问题，充实了易学的实际经验素材和具体内容。事实表明，各种具有不同知识背景、职业经验和文化趣味的人通过合理的方式进行交流、讨论和对话，对于易学发展是有益的。“学院派”通过对“学院派”圈之外更广大的社会范围的接触，了解了人民的现实的文化需要，对于当前“易学热”中突出的非理智倾向可以起到适当的纠偏作用。要消除易学中的迷信必须要有文化上的替代物，若对民间的迷信取简单排斥态度恐无济于事。为了合理地理解和处理好当代易学研究中已经突现出来的科学理智和占卜迷信两者的共存关系，有必要总结易学在中国近代以来文化发展中遇到的困难和没有得到合理解决的问题，强调在合理的知识和价值规范及现代学科基础上，将迷信纳入人类学的视角进行理解，将知识和合理的经验内容归于科学。我们回顾封建时代，易学由于附庸于“经学”一直跻于显学之列，到了近代，随着外部西方新学术门类和知识观念的引进和内部“反经学”、“废经学”运动的兴起，由于易学在历史上与卜筮迷信和经学传统有种种瓜葛，在很长时间内被当作古老的迷信与科学知识相抵触、相对立的东西弃置在一旁，充其量易学被当作学术上一门历史性的学问。其研究的范围主要围绕着《周易》的经文的历史性的理解和解释（顾颉刚、李镜池为代表）。像薛学潜、丁超五、熊十力对易学作现代科学的阐释和哲学性的诠释，在当时是不为一

般学术界所理解的。

港台易学研究形成“热”，较大陆早。大约在70年代前后，主要是在港台经济起飞和台湾所谓的“中华文化复兴运动”的背景下展开的。70年代以来，有大量的理论性易著和倡导易学应用研究的著作问世。其后，这些研究著作和港台学者研究易学的方式在不同程度上对大陆兴起的易学研究有影响。大陆易学形成“热”要比港台晚十多年。不过，由于大陆在传统文化研究上素有积累，并在建国以来不同的文化开放时期对西方学术有广泛的引进，特别是马克思主义思想在大陆的广泛传播，以及近十多年的改革、开放，大陆易学研究无论从学术规模、研究范围和深度都显示出赶超港台的态势。

从近年来“《周易》研究”正方兴未艾来看，我们不赞同有些学者的见解，将当前的“《周易》热”简单地归结为“占卜热”。因为“占卜”迷信虽然相当流行，但只是当代易学研究中出现的一种偏向。坚持科学的学术研究仍然是当代易学发展的主流。体现为占卜迷信的“占卜热”当然是当前“周易热”中一种由“热”发“昏”的现象，但对这种“热”得进行具体深入的分析。现代占卜研究中有科学和迷信(伪科学)的立场之分。占卜研究所形成的“热”不能与愚昧的占卜迷信混为一谈。占卜迷信可说是一种“亚文化”形态的复杂构成物。由于这种构成物有其历史的经验性基础，经过对传统占卜术一番改造和重新阐释后，在相当程度上已经学理化，形成了繁复芜杂的观念，并不全是一些简单的迷信意识。因此，如能从科学的立场加以合理的阐释有可为现代主流文化所容纳、所充实的内容。同时，我们也不赞同像某些学者那样，盲目乐观，不加分析和不进行踏实的研究就得出易学是未来的哲学和科学的论断。尽管易学研究已经在某些学术领域展示了它对中国现代思想和知识重建的意义和价值，但这种研究面临的困难和问题仍然是严重的。就目前的情况而论，这种学问的意义主要来自它所蕴涵的历史内



容，与中国早期整个文化渊源(巫文化渊源和巫术传统)有关，以及与中国哲学、宗教和科技的发展有种种的联系，这很可能是当代“易学复兴”或“易学热”兴起的深层原因和驱动力。从这种意义上讲，对易学的重新研究、挖掘和评价，乃是中国社会在改革开放新的世界形势下针对西方兴起所谓的“东方文热”所作的自觉的反应，表现了一种现代民族自豪感(这种自豪感与理性的批判精神并不相悖)和文化根源意识(这种意识与乐新求变的观念是相反而相成的)。正是这样，易学的研究才具有广泛性和持久性，并在十数年间取得了重大的学术进展。

## 二、现代意义的易学

易学作为中国文化研究的一种独特体现方式，并不是停留在一般文化意义的问题上，它有其自身远大的现代学术目标。《周易》之所以会具有这么充分的现代文化意义，这不仅是因为易学研究的课题本身涉及了中国文化许多基本方面，同时，对易学(包括《周易》在内的学术和思想传统)作进一步的探讨还与对中国文化的整体评价相关，而这种评价关乎当代中国文化发展如何定位和取向等一系列基本问题。依据这种界说，我们有充分的理由认为，易学不仅是一门历史性的学问，同时也可以当作中国传统学术中最具有现代意义的学术来研究。《周易》在中国浩瀚的文献典籍中是一部最有现代意义的书，而围绕着这部经典而形成的易学虽然带有历史上深深烙上“经学”印记，却是中国传统学术中最富有现代发展前途的学问。当然，《周易》和易学的现代意义和未来发展的可能性，只是这种构成复杂的学问的一些方面或侧面。具体地说，如《周易》在其总体构成上还保留着相当古老的内容因而具有相当的原始性。这种原始性，从现代科学的学科的观点看，易学的基本形态具有“前现代”的学术构成的特征。这种说法如果能够成

立,那么,当代易学的现代性和求新变乐的一面,又如何能摆脱其固有观念的原始性和守成不变的学术规范(经学范式)的束缚,进而成为一门具有现代精神风貌和学术规范的学问呢?这些问题当代有许多学者从不同角度提出了讨论。在我看来,这必须要进行一些辩证的思考。因为,易学的“现代性”与它的“原始性”并不相悖,它的基本精神之所以能为现代学会、为具有现代文化意识的人所接受,可能正是在于它所具有的文化上的原始特征,更确切地说是一种原创特性。这种原创特性可以从思维方式的角度重新加以揭示,也可以从人类文化和精神传统的价值方面,即它的普遍性的角度进行评估。从后一种角度看,近代以来,由科学技术推动的人类文明发展的特性之一,就是在相当大的一部分民族中(如欧美和东亚日本等国)有着“过份发展”,这种“过份发展”一定程度上影响着全体的人类。在这种情形下,人类早期的一些历史经典中洋溢着的那种生命情调很能引起现代人的共鸣。在国际上西方人在接受《易经》时,同时还接受了中国古老的调息术气功,他们很容易从超验的角度来掌握这种功夫,这是典型的易学现代接受模式之一。我们还可从早期易学(可以《周易》为代表)所体现的“人文化成天下”的人文精神的角度来认识这种人文思想对中国文化发展的意义。这种早期人文精神与秦汉以后在中国文化中占支配地位的封建专制主义基本上是对立的(在易学的发展中虽然也有大量屈服或试图与专制制度和思想相协调而趋于“经学”化),但与现代文化发展的基本精神和趋向却颇有吻合之处。当代中国文化发展中人文意识的自觉,再一次将这种人文观追溯到以易学为代表的中国文化传统,可说是既符合历史本来面貌,又是对经久有活力的伟大中国文化传统的重新认同。这种认同指向新的文化创造目标。从前一种角度看,《周易》对现代学术的意义,大致可以从广义的思维方式和基本方法论(即不受某一特定学科限制的理论方法)意义等多重层次上来理解。当然,这种普遍性的意义在这部经

典的原有的历史性的形式中，并不能充分地体现出来，而须通过我们创造性的挖掘，将其纳入现代知识和学科中来加以阐释。因而，我们的研究和这部历史性的经典之间构成了一种辩证的、创造性的双向诠释关系。在这方面，“科学易”研究在当代的进展为我们提供了许多有益的启示。以《易经·系辞》中一段经文的分析为例：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地；观鸟兽之文、与地之宜，近取诸身，远取诸物；于是始作八卦，以道神明之德，以类万物之情。”所谓“俯”、“仰”、“观”、“取”的人类认知活动体现了一种经验性的知识观和依照所观察的对象而对世界上存在的事物进行区分的原始分类方式，这种知识观和分类方式虽然还比较直观，却体现了一种理性意识。后来富有科学方法论价值的易学思维方式就是这种知识观念系统发展的结果。在许多科学易的研究者看来，构成早期易学方法论特征的“观物”、“取象”、“运数”、“比类”，不仅在历史上被证明是有效的发展科学的方法，在今天，仍然有其逻辑上和方法论上的价值。特别是易学的象数模式，其中所蕴涵的整体观念、系统原理、序列思想、相对原理、对称图式、互补原理、模糊原理、均衡思想、周期循环思想等等，能够给予世界现代科学许多新的启示。

当然，现代意义并不完全等同于现代性，它还只是一些潜在的现代性，对易学现代意义的挖掘应该充分注意到涉及科学思维基础和思维方法一些层面上的问题，不应停留易学模式如何与现代科学的种种具体观念和成果的表层的类似性上，类似性，并不能对易学作出合乎现代科学的评估。我们看到，易学象数曾给现代许多科学家以启迪，像量子论的创立者玻尔及其“原子结构模型”的假说，将其卓越的创造归功于从“太极”图中获得的灵感，而得到科学上的成功。但我们不能说其本身具有如此神道，使科学家作出重大发现，而是其长期潜心思索或进行科学实验的结果，从“发现的逻辑”（这是借用波普尔的用语）角度看，新学说的建立与易学的逻辑

毫无关涉。即使有所关涉,也只是浅层的涉及,而非深层的沟通。那么,不少现代科学家推崇易图,太极图,缘由何在?这只能说他们作出重大科学发现与发明之后,力图将自己取得成果的科学方法加以总结,使之上升为理性认识。同时将他们的思维活动尽可能地超脱专业的狭隘而产生思想上的飞跃,力图从抽象思维模式中去寻求帮助。而“易图”、“太极图”正好能发挥其抽象的“宇宙代数学”(冯友兰语)的特点,给予科学家以具体的启示。这种情形典型的实例之一就是莱布尼茨。已有材料表明,莱布尼茨是在其见到《周易》卦象图之前发明他的“二进制新算术”的。当他收到他的友人鲍威特(BOUVET,他的汉名为白晋)寄自中国的两个“易图”:《伏羲六十四卦次序图》和《伏羲六十四卦方位图》(圆图中含六十四卦方图),就用二进制算术符号1代表一阳爻,用0代表一阴爻,这正好可以将六十四卦卦象序列用二进位数码序列代替,两者密合无间。对此,莱布尼茨说:“要是我没有发明二元算术,则此六十四卦的体系,即伏羲《易图》,虽耗费许多时间,也不会明白的吧!”由此看来,虽然莱布尼茨所作的阐释并不完全合乎“易图”的本意,但莱布尼茨的阐释也给我们许多启示,使我们看出易卦递进或递归显然是按照某种严密的思想设定的。不过,这样的设计其用意究竟何在,它们在逻辑上的特征又须如何说明,而对现代科学研究又有什么意义等问题,也许会随着我们对这一类问题深入探讨而得以正确的理解。

### 三、研究范围的拓展与研究方法的多样化

近十多年来,易学研究进展甚大,其进展可以用几个量化指数来标明:

1. 出版物 自80年代初至今的十年来间,已有近百部易学专著和为数更多的著作将出版,在期刊上发表的论文尚未精确统

计,估计在500篇以上。在这些著作中,王赣等人编撰的《古易新编》、《大衍新探》,董光璧的《易图的数学结构》、江国梁的《周易原理与古代科技——八卦的剖析及其实际应用》、朱伯昆《易学哲学史》、(三卷)、赵晓生的《太极作曲系统》、金文杰的《大易探微》、《大易探微续》、刘大钧的《周易概论》、顾明的《周易象数图说》、徐道一的《周易科学观》、周山的《周易新论》、李学勤的《周易经传探渊》、蔡尚思的《周易思想要论》、李由的《周易之河说解》、廖名春等人的《周易研究史》及段长山等人编著《周易与现代自然科学》、《周易与现代化》(一、二)等等,都是富有探索精神的学术著作。此外,还有一些新的《周易》译注注解著作出现,如黄寿祺、张善文的《周易译注》、金景芳的《周易全解》、潘雨廷的《周易表解》等等。这些著作表明,对易经本文的理解仍在相当程度上为学者们所重视。其中虽有不少粗糙之作,但并不能代表近几年来易学研究的主流。值得注意的是,继山东大学“周易研究中心”主编的《周易研究》(半年刊,于1988年上半年创刊,从90年起改为双月刊)出版之后,河南也出版了《姜里易学》,此外还有广东的《周易报》和上海的《青年国际易学通讯》,现在国内已有多种易学专业刊物。近几年来易学研究著作和论文数量之多,质量之高,可说是五四以来所未有。

**2. 学术组织和研究人员** 1987年以前,除尚处在筹备状态的中国《周易》研究会之外,只有几个地方性的易学研究团体。87年以后,国内研究组织、团体、中心纷纷成立。在此基础上,于1988年成立了“中国周易研究会”。现在全国省市级的研究机构已有十多个,地方性的及将成立的组织则更多。这些组织虽然只有少数是专职机构,多数则是一些群众性的学术团体,但反映了易学研究已进入有组织的体制化阶段。值得关注的是这些学术团体许多具有专科化的特点,如贵州的医易研究会、四川成都市的《周易》地质学方面应用研究组、山东淄博市的“华夏易学工程研究会”等等,各具特色。此外值得一提的是于近期成立的“国际青年易经学会”

(1993年10月),学会理事会由中国(大陆和港台)、日本、韩国、美国的年青的《易经》研究者组成。与易学研究组织化并进的是研究人员队伍的扩大。有意思的是,在这些研究人员中,许多业有专长、术有专精的自然科学、社会科学和人文科学的研究者、专家投身于这种研究,使易学研究改变了以往只有少数人文学者厕身于其间的易学单相发展的格局,丰富了易学研究的课题,其中易学与现代自然科学的相关研究尤为引人注目的课题,成为当代易学发展的一个突出的方向——从而使易学成为一个具有多相位、多向度的现代世界的学问。

**3. 学术会议和国际学术交流** 自1984年武汉全国周易研究学术会议至今,国内各种专题性的全国会议和大型国际会议就有十余次之多,如1987年山东济南“国际周易与中国文化学术讨论会”,1989年以来在贵阳连续召开的四届“医易会通”的国际性会议,1989年上海社科院举办的“易经文化讨论会”。1989年5月至1993年10月在河南安阳连续召开的五届国际性的《周易》研究学术会议(前两届会议的主题是“《周易》与现代自然科学讨论会,”后三届的主题是“周易与现代化”),1990年4月在四川成都召开的全国首届易经科学报告会及93年8月在山东召开的“海峡两岸易学研讨会”。这些会议在舆论界造成了一定的影响,通过会议把易学研究引向具体和深入,在国内和海外都引起了一定的注意和影响。近年来,不仅国内易学界交流频繁,大陆与港台、国外的学术交流也开始日益趋于密切。自1987年山东济南“国际《周易》学术研讨会”之后,在国内筹备国际性的易学讨论会已经成为展开学术交流的惯例。这反映了国内易学研究已经初步确立起世界学术意识和国际文化视野,而国内易学研究团体和组织已和日本、美国、英国、法国、德国、苏联、新加坡、马来西亚,包括港台在内的国家和地区建立起学术联系,相互交换学术信息和学术资料。随着研究的深入,这种学术交流和交往估计还会有更大范围的展开。

从近些年出版的易著看,研究范围仍在不断拓展,研究的课题也在不断趋于具体化、专题化。这在近年来关于《周易》与中国文化关系的讨论中有较突出的体现。如围绕《周易》与中国文化这一课题,有的研究者着眼于“易文化”本身的构成,有的倡导对易文化进行多科学的分析和归纳。另一些人则试图从宏观的视角,对当代易学研究本身进行社会和文化的整体透视。对于现代易学研究的范围及对这种研究所涉及的课题所作的分析和归纳,研究者从不同的角度着眼,用不同的方法进行分析,往往会作出不同的描述和评价,这就牵涉到对当代易学研究本身的各种课题如何归纳、如何分类的问题。目前,比较得到多数人赞同的分类法大致有以下几种:一种是按照当代易学研究的方式或学术性质进行分类,大致可以划为:科学易;人文易;占卜易或“神道”易;诗化易;考古易等等。这种分类法,其优点是着眼于当代易学研究的实际形态和现实动态。另一些学者则按易学研究所涉及、所界入的学科领域而区分为n类,如哲学易;科学易(这里科学一词作狭义使用,用以指易学与各门自然科学的相关研究,细分又可以区别出好多门类,如计算机科学、遗传学、分子生物学等等);医学易;管理易;艺术易等等……,随着这种研究的科学范围的扩展,这个分类表还可以累加下去。这种分类法的优点是着眼于现代学术发展的学科化的特点,并能进而注意到易学研究与现代哲学和科学(包括各门自然科学和人文——社会科学)由最初的相关研究进而趋于规范化、以与当代世界性学术潮流有更好的配合和沟通这一特点。还有一些学者则认为,除了上面这些繁复的分类法,还可以从易简的角度大致将当代易学研究区分为理论易学与应用易学,理论和应用两者互为体用。这种研究大致与现代科学中所谓基础研究、应用研究和开发研究相对应。持这种分类观的学者一般对易学本身的内容和思想原理能否不加限定或界定,即将之推广到其他学科领域中去持有保留的态度。他们认为,无论是理论



研究还是应用研究，都应依易学固有的理路和思想素材出发，从而建立具有易学特征的现代学术，如此，方能称为现代易学。从上面的分类见解中可以看出，三种分类法具有某些共同点，就是注重分类对象的现实特性或经验性质以及这些分类方式的具体性和可操作性，这是其长处；而从现代科学研究所强调的另一方面，即比较严格的逻辑规划及分类法本身所要求的方法论的普遍性这一点而言，相对还比较薄弱，尚有待进一步的严格化。

仅从上面粗略的分类看，即可以见出当代易学研究拓展的范围，这种分类如与传统易学的分类作一对比，就可以大致看出现代易学学术构成的某些重要的形态特征。

传统易学分类法中最有权威性，可能也是最完整的表述是纪昀所作的《四库全书总目提要·易类序》。纪昀先是从“经学”的角度将易学历史的源流变迁，概括为“两派六宗”。他在《经部易类小序》中写道：“《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数。去古未远也；一变而为京、焦，入于机祥；再变为陈、邵，务穷造化。《易》遂不切于民用。王弼尽扫象数，说以老、庄；一变而为胡瑗、程子，始阐明儒理；再变为李光、杨万里，又参证史事。《易》遂日启论端。此两派六宗已互相攻驳”。所谓“两派六宗”，即“象数”和“义理”两派；象数派三宗为汉代象数，机祥，宋代图书；义理派三宗为魏晋玄学易、宋代理学易和史事易；合而共为六宗。纪昀又从易学研究所及的领域，作了具体的概述：“又易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援易以为说，而好异者又援以入‘易’，故易说至繁”（同上《子部易类小序》）。可见，在中国传统学术一切重大领域中，易学研究都与之发生一种十分密切的相互包含关系。从现代学术学科规范的角度对上述的分类进行再概括，可说传统易学象数和义理两派都包含了较广的学术内容。象数派中的“象数”和“图书”两宗与现代所谓的自然科学关系似较密切，而“机祥”一宗据自然灾异等征兆推及人事和



社会，可谓与社会学(应用社会学)关系贴近；义理派的主要内容则是哲学和史学(对天人、古今关系的探讨)。而“援以入易”的易学研究在纪昀看来只是易学(经学易)的旁系分支，所谓“易外别传”。这些划归不同学术层次的易学从现代的观点看可以说都属于应用易学的范围，尽管它们似乎很难整一地纳入现代学术的分类体系中。由此看来，当代易学研究大大超出了传统易学的范围，而从学科门类看，其区分也大大地趋于明朗化了。

正如一些学者所指出的那样，现代易学的论题和研究方式既有与传统易学相连接的地方，也有许多方面是对它的超越。从学术的渊源关系看，中国当代易学研究的复兴，在形式上值得重视的特征之一主要表现为传统象数学的重新肯定。我们知道，本世纪五十年代以来，《周易》研究之所以仍在一定程度上继续下来，乃在于它的“义理”，即它的哲学思想方面，而与《周易》及历代易学密切相关并构成它内在的不可割裂的一部分的象数内容，则被斥为迷信，被排除在科学研究的范围之外。而到了80年代，这种情形基本改观了。易学象数(其构成内容十分芜杂)本身所包含的合理性内容得到了充分的重视。代表了80年代易学最重要进展的“科学易”的兴起，在一定意义上可以说是传统象数学的现代构成形态。由于易学象数(包括图书)表述形式具有抽象的符号特性，其原理适宜于重新理解，可用现代科学理论对它作多重归纳。缘乎此，易学象数在当代很快获得新的知识面貌和意义结构。在许多学者看来，象数思维模式经过合理的改造和转换，完全可以将其应用于现代许多知识领域中去。这样，由“科学易”研究者倡导的现代象数学研究，进而推进到对易学的多学科研究。从而导致多种学科化的易学研究的兴起及建立具有现代横断科学特征的多学科交叉和综合的整体易学的努力。

我们还看到，与易学象数学深入研究的同时，传统易学中所谓“义理”一派的内容也重新得到历史疏理和现代诠释。而象数和

义理在整体上的内在贯通也唤起了易学门户观念淡薄的现代研究者的注意。这种贯通性的研究在学术上可能已经产生了对未来易学研究具有深远意义的影响，其表征就是易学研究本身的文化意识上的自觉。许多研究者开始从中西文化交流、冲突、融合的国际背景上对易学与中国传统文化及未来发展的多重关系展开具体的探讨，从而对中国社会发展中意义的最重要的文化现象，即易文化，以及这种文化的构成形态获得某种程度的共识。“易文化”的概念可以说当代易学研究最常为人所运用的用语之一。1990年8月在庐山“周易与中国文化”讨论会上最引人注目的“人文易”的话题（最初提出者是萧蓬父教授）可以说就是在对易学与中国文化整体关系问题所作的哲学性的、同时也是对其所作的文化学和社会学探讨的过程中，作为一个突出的问题或新的研究方案提出来的。我们看到：“人文”的观念在传统易学中早有复杂的体现，但作为一个现代性的概念则是在当代形成的。这里，“人文”一词当然具有相关于“天道”的“人道”（古典意义）和相对于“科学主义”的“人文主义”（近代意义）、乃至人类学意义上的即原先就包涵于《周易》中的——“人文化成”等多层涵义。现代“人文易”的概念涉及对易学中的人文精神进行重新认识和阐释等具有一般文化意义的问题。即是说，其侧重点不单单是历史的探索，而更是现实的审度，重在探讨易学的现代文化意义。现在已经可以看得很清楚，易学（无论是科学易、占卜易、还是人文易本身）对现代中国的文化建设、文化更新、文化重构具有不容忽视的意义。这种研究就其思想和学术渊源而言，它并非传统易学中晋易、宋易中“义理”一派内容的重复，而是对义理派、象数派的超越，是现代人文意识对易理的渗透和诠释。“人文易”的研究，旨在古今贯通地展示易学中构成中国文化传统的文化心理、深层人文意识、价值理想、精神追求等等。如果说，80年代中国易学的重大进展主要体现在易学研究“科学”意识的自觉，从而推动了“科学易”研究多方

位的展开。那么，90年代中国易学的重大进展很可能与易学研究  
中的人文精神的复兴和重建密切相关。这种研究的合理地展开和  
具体地在学术规范上确立起来，一定会使中国当代易学进一步实  
现它的现代化和世界化的目标。

我们看到，与当代易学研究范围的扩展相随而行的是易学研  
究方式和方法日趋多样化，其突出的表现的就是现代科学的多种  
学科理论、结论和方法的具体应用。当然，不仅是现代科学的方法  
论对于易学研究的进一步发展具有决定性的意义，反过来，易学  
体系中有价值的思想，如整体观念和系统思想，无不对现代科学  
方法论有所启发。与前面的这种研究方式相关的是多学科研究和  
应用性研究的提倡和具体展开。而对易学的思维方式和具体内容的  
文化学的探讨，反映了现代易学研究已在方法论意识上达到了一  
定的自觉。这种研究方式和方法趋于多样化的求新意识，即便  
在与传统易学关系最密切的注释性著作和易学史研究中也有较显  
明的体现。新近的注释体著作不同于传统经典注解的地方，在于  
它吸取了现代科学(如科学史、现代语言学等)的许多成果，并用  
现代学术语言进行阐释。而在易学史的研究中，则突出了易学对  
中国文化发展的基本意义。经过这种历史性的探讨，唤起现代中  
国人的文化自豪感和重建中国学术的信心。但也必须注意“周易热”  
中相当程度上弥漫着近乎迷信意识——认为易学是东方学术中最  
精深的学问，它可能为当代人类在知识上面临的困境找出一条出  
路。问题在于这种意识是如何生发出来的、并依据了怎样一种文  
化基础建构起来的？这种问题如何解决与易学的现实取向和未来  
展开息息相关。

#### 四、易学“重建”及其存在问题

现在许多学者都赞同当代易学是易学史发展的新阶段。不过，

在当代是否已经形成了具有现代意义的易学,即所谓“现代易学”,则有许多不同的看法。比较慎重的看法是从历史发展的角度看待当代易学的学术性质。持这种见解的学者认为易学发展从古到今已经历了较长的历史过程,经由上古易(即所谓“连山易”、“归藏易”)、《易经》、《易传》、汉易、魏晋易,宋易、近代易等历史阶段,而现在可以说开始了近代易的新阶段;其中存在着历史的渊源关系,也有当代社会展开的学术新思路。而更积极的看法,则是从中国现代学术的整体展开的角度来规划易学发展的目标,即认为,由于中西学术的交流,学术研究日趋国际化,从这一角度看,可以说易学发展正处在新的转折点上。通过易学与各门现代学术的相关研究,使易学发展成为一门具有普遍方法论意义的学问。应该强调,抽象的、未经具体化、未经现代科学的分析、分类或分科的整体性,很难使易学积极地与各门现代学问相对应、相配合、相沟通、相综合。因而,易学的现代研究实质性进展,同时也是对传统易学的突破。当代易学进展的主导倾向是走向易学的现代“重建”,使易学的现代发展在保留传统易学(如重整体贯通和融合的知识论)方面,更具备严格的、现代知识和学科规范。我们看到,不管观点如何不同,不管大家对当代易学研究的现状和发展前景抱着怎样的态度和作出怎样的评价。大多数学者对当代易学的重建性可说持有相当一致的看法。一门学术的重建不能脱离据以发展的传统和原有基础,但不能一成不变地固守,而应将其与新时代人类知识发展所展示的前景相沟通,按照新的精神需要将既成的知识素材进行重新规划。这种意义上的重建工作可以说是一种扬弃,而对未来的发展而它则可以说是一种超越和创造。从这种观点看,上面提到的“科学易”、“人文易”、“艺术易”、“管理易”都可以说是当代易学重建的表现形态。其中特别值得一提的可能是管理易,有的学者甚至把从《周易》管理学研究中概括出来的广义的管理观,当作解决当代中国文化面临的总体性困境的一条创造性的思路。当

然,不容忽视的是,许多研究就其学术性质而言,往往具有某些过渡性的特点。另外,比附式的研究方法和方式在当代易学研究中仍然相当突出,这些可能是现代易学“重建”的早期阶段不可避免的现象。

为此,对易学展开“元科学”的讨论,即在易学发展日益繁复化,资料日益成为只有专业研究者才敢问津并在研究中分歧之大不只南辕北辙的情形下,我着重提出这样一类问题:如果说传统中国学术在很大程度上确实是借易学的外在表现出来的,那么,现代中国学术的发展在多大程度仍然可以这样做?一旦当中国学术的发展从整体上“消解”了它在历史上的发展所具的传统的外观,将其一切知识活动建立在现代科学(广义理解的科学)规范的基础上、在价值上克服了传统学术特有的知识保守性和狭隘的社会致用观念,那么这种学术本身在现代究竟还剩下了一些什么?是不是还需要为中国学术整体发展搞一套20世纪90年代的“新易学”?对此应冷静地加以审视和思考。

### 第三章 《易经》的应用研究与当代易学

当代易学研究涉及的领域甚广,远远超出传统易学的范围。从原始占卜的再认识,到现代科学(包括自然科学和社会科学)的众多学科的相关研究,再到哲学性的探讨,都有人在着手做深入的钻研工作。这些研究课题虽然性质迥异,取向不一,但大体可以概括为两大类:理论研究和应用研究。从两种研究方式看,前者偏重于学理,而近乎哲学;后者偏重于术数,而近乎科学。这种理论和应用之分野在传统易学中就已经形成,并各成系统、各有自己的演进历史和学术传统。当代易学在强调区分的现代文化思潮中进一步强化了这种分野,可以说,《易经》研究朝分科化方向发展,已经成为当代易学演进的主导趋势(参阅下一章)。虽有一些迹象表明,理论和应用两者走向综合具有种种优越性,但要达到综合的、整体性的研究,尚需作种种具体的努力。现代意义上的分科研究既有分化、分析的一面,也有概括、综合的一面,学术上的分和合互为前提。在今天,易学研究越是能够在单个学科或专题方面取得进展,就越有助于新的综合和整体的贯通研究。本章主要讨论当代《易经》的应用研究,试图通过对当代易学文献的描述和分析,初步探明其大体状况以及进而对当代科学的发展究竟具有怎样的意义。

#### 一、何谓“应用易学”

当代《易经》的应用研究在许多实际的领域都有相当的展开,在这种研究中形成的成果可以用“应用易学”一词来概括。当然,严

格地讲直到目前为止，应用易学一般都没有形成自己独特的应用理论，它的理论基础或基础理论来源于《易经》的经文和基本图式或依据传统易学的各种基本学说。应用易学的各个应用方面的基础原理或操作模式，基本上都是上面这些图式和学说推衍的具体化和复杂化的结果。应用易学的发展，目前尚处在“潜科学”阶段，要成为“显科学”或准科学，一方面必须有待于理论易学的完善，另一方面必须在大量应用研究的实践中积累更丰富的资料，在资料归纳和总结的基础上形成理论，建立具有规范化的学科理论和操作系统，而不是单纯地停留在将某些易学思维图式与具体科学理论和内容的外部对应、配合和沟通上。这种说法，并无否定或贬低《易经》应用研究的意义，相反，这种研究在现代科学发展中，可能是一种会有前途的，且使现代的知识探究活动避免或克服科学领域中已经根深蒂固的“西方中心主义”，以及学科分类的片面性，而保持其固有的整体性。从种种迹象表明，易学应用研究在某些特定的学科领域里，如当代新兴的人体科学、气功学、预测学等方面已经作出了引人注目的实绩。这种研究凭借传统易学所积累的丰富的经验和思想资料，在未来科学的发展中像有些学者所断言的将占领先地位的话，那么其作用和价值就需拭目以待了。

## 二、《易经》应用研究的历史回顾

易学原先就是应用性的。《易经》的基本素材和内容来源于占卜(卜筮)，在易学史上，占卜即使在充分学理化(以卦象规范之)以后仍然保留着很强的操作性，离开了它的操作系统，我们就不能完整地理解《易经》。《易经》具有复杂的形式和内容。《易经》以及根据《易经》而推衍出来的基本范畴，如太极、阴阳、八卦、五行、道、气等等，不仅是基本的理论概念，同时也是一套相互贯联的思维图式。这些概念和图式兼而具有理论意义和致用价值，它们由于其

形式的方面(例如卦象符号)具有普遍的规定性,反过来可以对许多具体的、新提供的经验和知识内容进行归纳和综合。学“易”以致用,在中国古代就已经取得了相当的成就,它体现天文、历算、音律、农学、医学、军事学等许多方面。

汉代是中国上古学术的总结时代,也是中国古代应用易学的奠基时期。这种应用研究以以往丰富的实践经验和思想资料为依据,从而形成了汉代应用易学的不同知识门类和学术派别。成书于西汉时代的《内经》医学阴阳思维模式,东汉魏伯阳《周易参同契》的人体与宇宙同构互动模型,可以看作是中国古典应用易学的最早的“范式”。《易经》的应用研究在唐宋时代特别流行,当时第一流的科学家和思想家,如医学家孙思邈、天文学家僧一行、命理学家李虚中、养生学家陈抟、博物学家孙奭、数学家秦九韶等人,都是深谙易理者。他们为易学的普及和应用研究作出了不小的贡献。但也不容忽视其出了不少偏向,如唐宋以后,命相迷信的普遍流行可能是应用易学推广的“亚文化”结果之一,其中也有不少富有理性意识和探索精神的人,抱着严肃的科学态度对“命相”问题进行实证性的研究,从而形成了富于经验性基础的“命相”学说。明清时期《易经》的应用性研究,就其大体而言,没有实质性的进展(这与中国学术在封建社会晚期发展的大趋势基本是一致的),仅能承袭唐宋的余绪而已。到了近代,由于接受了来自西方学术上和知识上的新的影响和刺激,应用易学的学术性质发生了某些变化,(中国近代易学的发展是一种十分复杂的学术现象,下面还要谈到),开始与近代科学的潮流相汇合。其结果,导致了中国应用易学古典“范式”的现代转变。

### 三、当代《易经》应用研究的基本特征

如果说,古典易学基本上是在中华学术系统之内形成的话,那



么,当代易学则已经成为世界性的学术课题。当然,即使在古代,中国学术的发展也不纯然是独立自足的,它也不断地接受了来自印度、波斯和阿拉伯文化的影响,但这种影响基本上不足以引起中华学术“范式”的变化。例如,中古时代(自东汉经魏晋六朝至唐宋近千年间)印度佛教文化传入,虽然对中国的哲学和宗教的发展产生了持续而又复杂的影响,促进了儒家理学哲学体系的完善和“儒教”化以及道教教理教仪的进一步完善,但对中国古代“应用科学”发展的影响似乎并不大,并没有使中国传统学术偏离自己原来演进的轨道。到了近代则不然,西方文化的传入、在极大的程度上使中国学术的发展摆脱了传统性,从而纳入世界近代学术发展的潮流中去。近代学术,一方面由于其追求普适性思维的逻辑和方法,以及规范化的学科建制,从而迎来了人类学术世界化的时代;另一方面这种学术的发展导向世界性的目标,在一定程度烙上了源于西方文明的生活经验和知识观念的印记,具有文化上的双重特征,使后起近代化的国家和民族,像中国这样具有悠久的历史和文化传统的国家和民族,在对外来的新鲜的知识 and 经验表示欢迎的同时,也拒斥了那种不合传统的部分。我们看到,中国传统的学术,尽管也有分门别类的分化发展,却向来以整体性的融汇贯通为理想,由于采纳分科发展的形式,中国近代学术从基本用语、术语,到思想方法、思维方式和学科形式,乃至知识的价值观念,在很大程度上有了改变。但在相当长的一段时期内,易学研究因经学的干系,又被排斥于近代文化的主流以外,被当作历史上的文化遗产来考察。更有甚者,由于《易经》在起源上与卜筮相关干脆被当作缺乏科学性和现代知识价值的陈旧无用的东西被弃置。我们可以回顾一下,从上世纪中叶至本世纪中叶的一百多年间,《易经》研究著作之多仍可与前代相比,并在学理上有相当的发展,但《易经》的应用研究却很少自觉地展开。大幅度展开还是近十年来的事。从深层的意义说,这在很大程度上也是对西方一百多年来文化输入被动接受

的后果所作的学术上反思、进而主动地接受来自当代世界学术新潮流的挑战而作的积极的反应。

与传统应用易学比较,当代易学的应用研究具有许多新特点。首先,这种研究已经远远超出国界,易学早已不是中国专有的学问,已经成为世界性的学术课题。我们知道,在西方,许多经典性的《易经》译本不仅仅被看到是理解中国文化和思想的向导,通过创造性的诠释,越来越多地成为发展某种理论或某种学派学术和思想的新知识和理论的来源,它在世界学术思潮中成为当代前沿性的知识课题。其次,它的发展往往与现代科学众多的学科相沟通,具有强烈的求新意识。我们看到,现代易学似乎有很大的学术抱负,它试图以易学为本,为当代哲学和科学的广大领域中诸多知识学科提供一个整体性的理论模式,用以探索、归纳、综合乃至整合各门具体科学的理论和实践。在这种情况下,现代科学的基础研究、应用研究和开发研究的广大领域,从生命科学、量子物理学、计算机科学、思维科学到信息论、系统论、耗散结构论、协同论、宇宙论以及人类学、民俗学、符号学等诸多现代学科乃至音乐、美术和诗歌创作等等,就无不援引于易。这就使《易经》经文注解和阐释直接与当代人类的精神创造活动联系起来,相互沟通、互为发展,从而使易学研究在当代世界学术之林中占据了一个十分独特的位置。尽管这种诠释方式还是十分不严格的,并有待经过方法论上的严格的批判加以确立,但这种不同学术体系之间的相关研究,至少对于易学的发展是十分有益的。在现代学术潮流的推动下,应用易学的领域在不断扩展,从其趋势看,正在形成一个现代易学的应用学科群,如所谓医学易、管理易、艺术易等等。近十多年来、应用研究发展甚为迅速,在国内某些高等院校和科研机构,都开设和确定了这方面的专门课程和进一步的研究课题。70年代后期,台湾学者就在倡导易学的应用研究,其代表性的研究成果就是陈立夫等人主编的《易学应用之研究》,这部书已出三辑,第一辑

于 1979 年出版,论易与天文、数理、兵略、音律、医道、卜筮等关系,基本涉及了古典应用易学的主要范围,后两辑论及易学应用研究的渊源和原理。该书大多数研究者,都没有单纯地满足于对应用易学各个学科发展的历史叙述,而是提出研究对于当代中国学术的重建的意义问题。在国际学术界,70 年代以来对《易经》的多学科研究成了一股新的潮流,其中由于有许多科学家和哲学家如玻尔、荣格、墨菲、巴姆涉足于这种研究,表明易学研究由纯理论走向应用科学的领域,使古老的应用知识直接与当代科学技术活动相连接,使之获得许多前所未有的新的意义和价值。

#### 四、当代应用易学的几个主要方面

当代应用易学研究涉及的范围很广,如计算机科学、遗传学、医学……且其范围还在扩大。因此要在本文中详加述评,几乎是不可能的,我们下面仅就当代易学最突出的几个方面作一概述,由于批评性的意见则势必引出较多的细节问题,这样就会大大增加篇幅,这里就从略了。

**易学与精神分析** 易学在精神分析领域里的应用是在西方心理学理论和应用都已取得了相当多的成就基础上展开的。这种研究和应用在本世纪 20~30 年代虽已经有所展开,但还仅限于少数心理学家的倡导和实践,如荣格(C. G. Jung)在其科学活动的后期对卜卦所作的心理研究。到了 80 年代,这种研究已有相当的普及,并依据《易经》提供的原始素材,建立起易学的精神分析模式。这种研究可以美国心理学家 J. 墨菲(Josph Murphy)为例。墨菲在《易经释秘》(The secret of I ching)一书中对易卦的占卜原理作了现代心理学的解释。他认为,易卦不是咒语或凭空的推论,它有长期积累的个体心理的经验基础,并由此“积淀”为种族的心理表象,《易经》将其规则与宇宙的公理相配合,这就使易卦的灵验超

出了偶然比率。墨菲认为,易经是一种富于哲学性的智慧,同时也被当作日常生活中解疑释难的指南;因而,《易经》尽管十分古奥,难以索解,而几千年来一直为人所接受的是它的“实用性”,这种实用性的基础就是占卦,这种方法自古沿用至今,有其丰富的心理学内涵。因此,《易经》可以看作是人类行为启示的宝库,里面蕴藏着许多有系统的人类行为模式的心理规范,而不是单纯的思维的抽象表征,由此人们可以从这些启示中去选择而作出决断。这种决断的具体性,易卦中并未表明,但是潜意识的活动能被感觉到,从而使意识具有鲜明的知觉。因为,人与世界的感应与潜意识的作用密切相关,易卦使潜意识的显现成为可能。由此看来,《易经》与现代精神学的分析技术以及关于意识和潜意识的层次是一致的。即使运用易卦的心理原则与精神分析方法不完全相同,易卦并不完全以知识和经验作理性的判断,在于利用《易经》即“运易”的动机,“倾听内在的声音但此不只是一个方法,且比任何方法都重要。换句话说,易卦应用的方法也可以说是一种内在的方法,易卦没有特定的指示,演卦不过自己沟通自己而已。了解了易卦的内在的精神,就可以准确地确定自己的行为。现在,易学与精神分析的相关研究在西方有相当的流行,至今方兴未艾,所谓“《易经》热”,相当程度上就是在占卦或卜筮(它的操作技术和演运手段还是原始的,可其对占卦或卜筮的理解和解释已经充分现代化了)这个层面上展开的。

**易学与人体科学** “人体科学”这个用语及其概念界定最初是由当代中国著名的科学家钱学森提出来的,继而在中国就作为一套有数门相关学科组成的综合科学确立下来。在西方,与“人体科学”相近的概念和学科是生命科学;不过,在西方,生命科学主要建立在遗传工程的基础上;而人体科学,按照钱学森的说法,则是比生命科学范围更广的“一个科学技术大部门、一个体系”,包括应用技术、技术科学和基础科学三个层次,这种研究,可以运用现代

科学的成就来推动，同时，依据传统中华医学和气功理论以及人类特异功能现象也是开展人体科学研究的一条途径，而后一方面的问题，却与易学密切相关，是易学应用研究的一系列相关的问题域。近年来已有不少文章从不同角度和方面讨论到易学与人体科学的关系问题。人体科学作为对人体生命系统而作的整体的研究，可以从人体繁复的现象的区分或“唯象论”的区分中（这里借用钱学森的用语）简约地用某些最基本的概念和模式加以把握，即易学家常说的“知其繁而简约之”。当然，这种简约并不是一种单纯的逻辑上的约化，而是对某些复杂观念和理解的整体性的概念化、符号化乃至图式化的表达，如易学的阴阳和太极就是在中国古代人体科学（上面谈到的《参同契》就是中国古代人体科学最有代表性的学说）中最为基本概念和图式。中华医学和气功就是依据易学的基本原理建立其基本理论和应用模式的。以“太极”为例，太极无论是作为一个整体概念还是作为整体图示，在逻辑上可以区分出不同的整体层次，如宇宙的整体层次和人的整体层次；如按易学“天一地一人”三才并存统或连续统一的整体观来区分，则可以区分出天、地、人三个整体层次；不过，从存在论的立场看，对人作整体的研究，及其延及所处世界的整体，两者实际上不能分割开来，否则人的整体就不成其为整体了。从这种观点来看，所谓“人体特异功能的现象可以得到初步合理的理解和说明；我们可以将人体一般功能”和特异功能都看作是人体整体生命功能态的两种体现方式。如果说，正常功能态可以表述为隐、为显，那么特异功能态则可表述为阴、为阳；尽管人体功能态的由阴转阳、由隐而显两者间转换的途径一时还不是完全清楚，但两者的联系肯定是在存在的。在国内，人体科学与易学的相关研究尚处在初步展开的研究，当代许多研究者已经注意到，在中国历史文献中（如《道藏》中）保存了古代丰富的人体科学资料（很多与道家研究易学的传统即道家易的传统有关），其中许多研究（如陈抟的无极——太极图说，张伯端的

《悟真篇》)已经超出了人体科学与易学相关研究的阶段,而已进到了古典学科规范的水平。这种规范建立在易学概念和范畴的系统化或图式化(古代科学中公理化观念的独特表达形式)的基础上。这是值得我们进一步从现代科学的知识和方法论水平上加以整理和进一步挖掘的。

**易学与预测学** 预测的概念在汉语中最原始的表达就是“占卜”。占卜是《易经》中最原始的因素,也是易学演变过程中经久起作用的内容之一。在一定的意义上说,占卜(经过现代诠释),依然是现代易学中最基础的构成部分。在一定意义上可以说,现代易学特别是现代易学的预测学研究并没有完全脱离来自占卜的原始规范性。《易经》的占卦法的基本方法是筮法,从现代预测学的角度看,《易经》筮法实际上是由施行一系列运算过程构成的,这种运算的最初结果即为一卦,成卦之后,根据卦爻辞结合卦象(这种象具有意义和数的规定性)和具体的人事,预测吉凶休咎,从而作出相应的判断或决断。现代科学工作者对《易经》筮法进行计算机模拟,他们发现,通过运演控制成卦的结果是可能的,由此推及,筮法本身并没有预测的功能,不过许多人仍认为,人们可以藉此有意识地利用《易经》中的占卜思想来进行预测。当然,事情本身可能要比已经可能作出的说明复杂的多。在许多现代占卜研究者看来,在易学占卜史料中包含着可资现代人对之作科学研究的丰富的资料。一些学者认为,在古老的占卜原理的基础上,可为现代预测学的建立提供一个牢固的基础。因为,现代人掌握客观事物之理的基本方面仍是通过预测的结果反过来验证人的认识正确与否,这与现代预测研究作为改进和提高认识方式基本上是一致的。因为占卜原理中除了那些先验地确定下来的规则,尚待我们进一步对其作出实证性的批判一面之外,还有其长期积累而形成的较为自觉的经验知识基础。在历史上,易学家对事物的变化作周期分析,进而探求出事物的各种周期序列,作出综合研究,这种综合在《易

经》中是用卦象，而在以后易学的演进过程中是用卦图(如陈抟的先后天八卦图)及各种新的图式如刘牧和邵雍重新加以确定的(如河图和洛书)来表达的，用以表示天地人之间复杂的有机联系，把握事物变化的基本法则。按照现代某些学者的理解，《易经》的卦象是一个阴阳全息符号系统，而卦象的整体全息性，在古代易学家是用“太极”概念或图象来表达的。易学预测基于阴阳组合变易原理，按照这个原理，每个相对独立部分(卦象)含有来自整体的全部信息，易占以有限的(在一定程度上受控于人的操作程序的)卦变来预测、推理无限的事物，其基本的依据建立在宇宙阴阳全息和天人(天人各有其阴阳)合一的观念上。至于这种基本的观念和原理是否仍然有效，正是有待今天进一步探明并加以具体论证。

**易学与管理学** 对《易经》作管理学研究而形成的思想和学说，海外学者称之为“管理易”。近十多年来，在国内外易学界都有不少人在提倡“管理易”，这种研究已经不同程度引起了国内外商界和企业界人士的关注，成为当代易学研究的一个相对独立的领域。在国际上，《易经》的管理学研究可以说已经初步形成一些范式，如吴炳伟教授依易数递进对国外管理易基本学说所作的归纳，可见这种范式建构的一般特征。按照吴炳伟概括出的十个易学原理对现代管理的关联问题：(1) 太极——太极是一元宇宙的两面。不仅宇宙是太极，国家、企业乃至个人都是一体两面的太极整体。在企业中，管理者和被管理者相处，产生既相对又互补的运动，此方之进须顾及彼方之退才能形成均衡中和，使企业获得最大效益的目标与重视人类本能的自尊和价值在更高的整体层面(即太极)上相须而进；(2) 两仪——两仪乃生于太极的阴阳两面。阴阳概念可用于很多人类事务，其中当然也包括管理。最有效、最符合易理的管理方式，莫过于管理者(设为阳)与被管理者(设为阳)共同参与的中道管理。这种管理观念西方称做中庸管理，日本人则称之为拿中间而照顾两端；这些观念与《易经》致中和“原理”和“安人”概



念可以互为阐发；(3) 三才——天、地、人合成“三才”。管理的思想基础属于“三才”范畴，强调善用四M(机械设备、原材料、制造方法和人力劳务，其英文词首字母为M)资源，尤其是劳务或人力资源的运用。前两者属自然(已经人化了的自然)的方面，后者属于社会 and 人的方面：管理中自然的因素和社会的因素是不能割裂开来考虑的。此外三才还与管理上三件相关又不相同的要素，即需要、目标和行为相应。(4) 四象——在《易经》中四为老阳、少阴、少阳、老阴，亦可为四时、四位，在管理中可理解为观察审度的四种视角和四种时空情境。当管理者面对问题时，要考虑时空四时的四象环境来执“经”、用“权”、达“变”，即要考虑四点，即握权不离经，考虑内外环境的变易，准时适度和因时、因地制宜；(5) 五行——管理动态必须具有五种职能：计划、组织、人事、指挥和控制。管理幅度原则以五人互助最宜；这种原则特别注重管理的整体系统中的个体教育水平和修养的发展，为管理之“经”，计划、组织、领导和控制的职能属于“权”，是管理过程中变易部分；(6) 六爻——六爻按时位自下而上、由内而外而递进，合乎管理的基本程序。管理中一切数据、决策、信息、沟通……是由下而上、由内而外、从基层反映到上层。在管理中高层、中层、基层各居天人一地爻位，中层(为人位)是第一线管理者，地位十分重要，其管理职能完善与否关乎管理全局；(7) 七政——管理变易的七个准则，其要点是顺应自然的变动，合乎自然的节律(周期性和循环)而变易有常；(8) 八卦——八卦是整个六十四卦大系统的基本卦，各卦的象数理气变化错综复杂，其内容多涉及人类管理活动，因此易经中许多有启发性的卦例是可供现代管理者参考的。如《易经》第七卦(师)、三十七卦(家人)均提到管理是由管人、理人到安人，形成生生不息的管理正道；(9) 九宫——九宫为“洛书”九宫宫位，其重点是强调管理的整体环境格局的形成对于管理的重要性；(10) 合十象——“河图”极数为十，不过是举例，实际上包括了无穷无尽的变数。暗



示人类管理的发展的无穷追求完善的过程，这一点体现了易学最基本的精神。“天下一致而有虑，殊途而同归”，中西管理思想和原理可以在更高的层面加以沟通和整合，这种沟通和整合，正是现代“管理易”的倡导者所致力于实现的目标。近年来，台湾和大陆许多学者都在致力于对中国古代管理思想的发掘，许多学者都坚信，从历史发展的线索寻绎，其中的确存在某些连续性和相互关联的因素，说明中国古代管理思想具有构成一个完善的、科学的体系的客观依据，“管理易”就是中国管理理论和管理模式“重建”的一个现代实例。

## 五、当代易学应用研究的展望

在当代应用易学的研究中其意见是并不一致的，一些批评者认为，当代易学研究(包括易学应用研究)存在着近乎迷信而不是科学理性的倾向，《周易》变成一个无所不包的容器，而不是对《周易》的思想原理以现代方法论作严格的判别；这种研究本质上是当代社会中文化退步，或沉湎于虚幻的陶醉中的某种落后心态的表现。笔者认为，这种批评是值得认真对待的，因为这种批评涉及了现代易学研究的基本方向是否合理、是否合乎现代学术所具有的基本的批判精神，且关乎易学研究未来究竟能否取得真正实质性的进展等问题。笔者认为，如果要彻底地对现代易学中非批判化的倾向提出批评，还应该使问题不断具体化，摒弃那些陈旧的学术模式。在中国当代学术发展中根本就不存在非得取此而弃彼的二难选择，那是我们在观念中为自己设定的假想。在现实中，传统与现代(其中隐含着中西文明的历史差异和现实联系)在观念和知识上的关系呈现了种种复杂而辩证的联系。易学之所以会在当代中国复兴以及它之所以会唤起国际学术界的热情关注，并不是毫无来由的，而是有其深刻的历史的缘由的，是由中国现实文化内在发展而导

致的。如果说国外的易学研究往往出于实用的目的，或试图从异质的文化中汲取养料来充实自己的知识体系，那么，国内易学研究往往自觉或不自觉地为中国当代学术“内源发展”的意识所推动，即中国当代科学和哲学的发展随着它在自觉的层次上展开，必须以近代文明、历史文化规范进行重新的批判和审视。正如上世纪中国人用近代的标准审视自己的文化和思想传统否定那样。我们用更广阔的目光看待自己的文化遗产，和文化传统，理所当然地要重新认识其内在的价值和活力。

自当代易学复兴一露端倪，学术研究中非理智倾向就显得甚为突出，许多人借口中西学术思维方式的不同，回避来自现代科学方面的对传统易学观念和知识范式的批评。由于易学的现代研究刚展开不久，许多研究在方法论上尚缺乏自觉的批判意识，有必要从方法论上加强易学研究的自我批判意识。通过批判并不是完全地“消解”，而是将其与现代科学的知识规范和合理化思维同加考察。直到目前为止，中国应用易学研究所取得的进展，主要是凭藉其历史资料积累的优势取得的，而对现代科学成果的汲取和综合尚处在初步展开的阶段。由于这种研究必须首先将易学中原先那种非体系化（按照现代科学的学科化标准而言）的结构形式赋予其一定的现代知识组织形式，使其原理因需作应用科学的相关研究的要求而具体化、然后再与现代科学知识的诸领域作进一步的沟通、配合。这种工作必须摆脱方法论上不够自觉的状态，否则这种工作是不能有所进步的。事实表明，这种工作的艰巨性要比许多易学研究者所乐观估计的要大得多。如果易学和当代应用科学的相关研究只是停留在一些基本概念相对应的层次上，缺乏逻辑构造内部打通两种不同的科学理论和基本内容，易学的应用研究往往容易流于浅薄地比附，现代意义的具有严格的知识规范性的应用易学是建立不起来的。

## 第四章 当代易学的分科研究

由于今日易学研究在很大程度上是与国际主流学术思潮相沟通的,因而已经成为一种具有学术发展前沿性的学问。自本世纪以来,易学演进的基本特征之一,就是趋向分科发展的目标。以现代学科为架构而治易,尤以今日为甚。这种治易方式既与经学式的重整体的传统易学的建构原理不同,也与粗放式的依据应用对象而区分知识部门的古典学术分类方式相异。这基本上是一种科学的分科方式,具有较严格的学科规范和规则,因而可以通过批评和讨论进行修正,使之不断充实、完善。因此,不同的学术分科方式、不同知识门类的学科方法的运用,就有不同的《易经》研究角度,乃至各类不同学科型式的易学(诸如科学易、医学易、管理易,等等)。

当代新型的易学的形成基本上是援“易”而入时下新学、复援新学而入“易”的循环互动的结果(我们后面还要谈到)。在东西方学术界国际易经学会主席成中英教授是近年来最初试图对当代易学的分科化趋向(与此同时进行的是整合趋向)进行分类的学者(笔者对此曾撰文评述)。他先是提出有八种学科型式的易学,即文史易、哲学易、科学易、医学易、管理易、军事易、艺术易、民俗易,后来又补充语言易和逻辑易,共十类。事实上,这一分类随着学术研究和应用领域的拓展,其学科内容和范围还可以扩充。如由于易学的宗教学阐释而有所谓的“宗教易”;由于易学在心理学和精神分析方面的研究而有所谓的“心理易”或“精神分析易学”,乃至对古典象数学进行现代数学和符号学研究而有所谓的“数学易”和“符号易”,等等。且每一大类还可以细分。如医学易至少可以区分出

“气功易”、“针灸易”的操作层次及与中华医学的种种“元医学”问题相关的学理层次；而“民俗易”中至少可以区分出“风水易”、“命相易”（命学与相术亦有某些重要的内在区别）等不同的日用民俗的复杂形态。当然，我们还应注意到不同的学科化的易学相互间的交叉而发生的联系和重合的情形。对这些容易引起争议的问题我们不拟展开详细讨论。这里，我们且顺着成中英教授的提示，从十个方面（顺序有所变动）对当代易学进行简要的述评。

## 一、文 史 易

这是针对《易经》原典的形成、易学的发展及影响而作的综合考察。易学本身是通过一个时间演进的历程而发展的。这种发展，在古代基本上是通过文字训诂和注疏方式而表现出来的。至今保存的历代《易经》注疏本就有二千余种之多。这表明，易学的存在本身就是一个历史性的过程。因而对易学作历史性的了解、对其发展线索及人文内容作深入把握和阐释是文史易的重点。所以，文史易不单是对《易经》原典的文本和历代易学文献的训释和疏证，也是对易学义理（广义的义理包括象数，正如广义的象数包括义理）的发展的了解。特别是对《易经》的本源问题的了解。由于《易经》原典包涵了深厚的人类精神创造的内容，其历史建构过程显然要比我们现今所谈论的要复杂的多。因此，进一步从经验上探讨《易经》产生的根源还是有意义的。从世界文化史的观点看，在人类的早期文明的演进过程和相似的精神体验和经验条件下，为什么《易经》会产生于中国，而不是在西亚的巴比伦或南欧的希腊？《易经》的哲学思考及对宇宙形象和本体精神的表达为何具有此种特征，这就构成了文史易首先须予以透彻研究的《易经》的“本源”问题。近十多年来中国考古学取得一系列重大发现，在这些发现的文物中，许多都与早期易观念的演变有关。如何将这种文物的

考察和《易经》的成书过程结合起来，是一个具有全新意义的学术课题。早期易学文献和文物的初步梳理表明，中国研究能在当代世界社会科学上作出应有的贡献，因为它有从史前到历史时代，乃至持续至今的系统而完整的文献资料。这些资料表明，中国的学术和思想在整个人类文化发展中不仅自成系统，而且蕴藏着人类文化创造、人类精神演化程序和发展规律性。我们今天新的要求是用中国思想的观点来观察人、观察社会、观察世界和人类的现状和未来命运。

## 二、哲 学 易

这是对《易经》、对易学而作的哲学性的探究，即是对其本体论观念、形上学原理、宇宙观、方法思维、逻辑范式等方面作多层次的发挥和系统的诠释。现代哲学易或易学哲学主要是基于两种相关的认识而建立起来的：即一方面是用现代哲学的眼光来重新理解和阐释《易经》，另一方面则通过《易经》回到哲学的“原点”，对《易》学与现代哲学间富于创造性的辩证诠释。现代哲学易的研究表明，《易经》的思维范式在中国哲学中的发展，本身就是一个重要的哲学问题。中国《易经》的哲学研究从早期的象数走向后期的义理；复从义理走向象数；再从象数趋于义理化。这是一个由先秦象数义理化，到两汉宋明的象数义理化，再进至现代象数义理化的过程。我们今天仍在从事着象数和义理的综合的研究。基于对整个易学哲学史的认定和评价，我们可以进而开发易学哲学的新境界，可以是对中国本土传承、递变的发展逻辑进行探微索隐，也可以将其纳入世界哲学的范围，乃至与其他哲学思想原典展开比较研究。今日人类哲学正处于不同民族的哲学由直接的对话、批评、理解而相互的认同和接受走向新的综合的时代。通过《易经》来重新理解当代各种重大而基本的哲学问题，从而融合、发展东、西方哲学，可

以说是哲学易当下的任务和未来发展的方向。

### 三、科 学 易

人们较自觉地从现代自然科学的立场来研究《易经》，早在17~18世纪之际的莱布尼茨和焦循时代就已开其端，不过较充分地展开则还是本世纪以来的事。科学易从现代自然科学的不同具体学科的角度来阐释易学，随着研究的深入，它就试图依据《易》学思维模式而为现代知识的综合系统的建立提供更具整体性的理论基础，从而确立科学的新范式。《易经》的思想体系是各种思维形式、结构、规则的历史性的综合体。由于《易经》有一套独创的多层次而又整体连贯的思维模式，可以提供经验思维、形式思维、具象思维、数理思维、辩证思维、网络思维等多种思维方法，因而能具体应用和推广于现代自然科学和社会科学领域，以及各种不同学科的交叉研究。若能以现代知识成就为基础、以现代知识演进为背景，就可望从易学中开拓出一系列新的科学研究方法。当然，对《易经》本身进行科学思想的挖掘和重建及依据易学原理展开科学研究，都必须对现代科学演进的历史、现状及发展前景有整体的了解，且从核心的问题入手，这样才能从问题的实质方面将易学和现代自然科学内在地联系起来。科学理论的最基本的目标是寻求宇宙的原始结构、组织和演化形态，从中归纳出简单而有效的理论概念，使之能应用于不同的具体学科方面和知识领域中去。因此，从《易》的观点和立场对现代科学进行了解，即是依据易理把科学的知识 and 活动纳入一个更大的思维框架中予以定位，即是透过易的理论来发现、揭示具体科学理论和个别学科内部的结构，使各门科学或学科间的诸种因素、特性、功能、关系得以协调。《易经》本身是对大现象的了解和把握，是一种宇宙现象学，它通过宏观现象的设定来使细微的现象定位、定向、模型化，这可说是易学现象学运思的

基本特点。犹如胡塞尔的现象学原理为其整个科学体系的建立奠定基础一般，基于象数运演的现象学为易学的科学体系的建立提供了方法论基础。不过，由于《易经》是紧扣现象本身而予以具象的显示和揭明，而不是单纯的抽象和直观，因此，《易经》的哲学现象学与西方现代的现象学哲学亦不尽相同。《易经》虽然揭示了有不同的微观宇宙（类似莱布尼茨的“单子”）并存，但它同时还指出，在个别的微观宇宙之间存在着种种“旁通”关系。科学其所说明、论证和阐释的，是对事物世界的理性辨析和逻辑归纳，而人的发明和发现则是对宇宙结构的实际认知和经验把握。今日世界科学一方面不断趋向高度分工和专门化，另一方面也已深深感觉到有进行理论的整体归纳和理解的需要。在这些关涉科学最基本的理论问题层面上，《易经》、易学的触类旁通思维的模式或可为当代科学的诸多学科基本理论之间的沟通、协调和整合启发新的思路。

#### 四、语 言 易

当代语言哲学的进展表明，在人对世界、对自身的惊奇、困惑及探究和理解的无穷进程中，语言（广义的语言包括符号，或者说、广义的符号包括语言）占有核心的地位。语言是我们所感知、所体认和所理解的世界形式。人是按照其语言的形式来接受和安排世界的，这种接受和安排的形式决定了他的思维、情感、知觉、意识和无意识的格局。这样，语言成为人进入世界、与世界打交道的根本支撑点。因此，语言研究之所以成为今日人文科学家共同关心的课题，并不是偶然的。我们看到，语言学研究本身在本世纪取得了突飞猛进的发展，它的研究方法和成果已经给予其他人文科学以重大的影响。那么，在这种情况下，《易经》的语言学研究究竟有何意义、依据易理而展开语言学探索又可能会有何重要作为呢？从易学的观点重新考察中国语言，可以发现它的发展从不同的方面

都体现了易学思维的特征和哲学原理。例如，中国文字的构成原理和结构，即所谓的汉字的五笔和六书，都可以从易理上来理解和阐释。其次，如词类上的阴阳配合，辞义上的整体和部分的相互关系，字形上的虚实相间、声韵上的平仄长短，无不具体而微地包含着易理。如何从易学的观点来研究中国文字、语法、修辞及其演变的历史，或者，如何依据现代语言哲学的成果和方法来研究、阐释《易经》，揭示《易经》的语言逻辑的实质；这是当代语言易的基本课题。由此，我们就进一步触及了语言易与逻辑易的交接点及同构关系。

## 五、逻辑易

《易经》作为一个多层次思维模式或理解框架，除了能够兼容今日所谓的经验逻辑、形式逻辑、符号逻辑、数理逻辑、模态逻辑和辩证逻辑之外，还能沟通、连接这些不同的逻辑。《易经》的象、数、辞、理、义可以从不同逻辑思维的相位和向度来加以阐释，从而确立逻辑易的一系列现代课题。对《易经》进行逻辑学研究，最成问题的在其表述形式方面。由于在《易经》中没有以明确的概念化语言论述其逻辑思想，所以《易经》究竟代表的是怎么样的逻辑可以说是隐而不显的。具体地说，《易经》建立了一套符号推演系统，这是可以据象(卦)而予以确认的。但它是否同时还建立了一套概念系统，却颇难论定。因为其概念和范畴系统是整合性的，其中虽有种种逻辑意味和指义，却是以隐喻的、象征的方式加以表述的。不过，直到近古(焦循时代)，除了依托于象数和图书的代数逻辑稍有进展外，在逻辑概念和范畴上，似乎一直没有找到逻辑化的语言表述形式，及具体知识系统化的学科建构方式。近代以来，一些学者对《易经》的逻辑意义和价值进行重新发现和认识，并将其与现代逻辑进行对应、相关研究，试图建立易学逻辑学。在《易经》中，其



逻辑思想的最大长处(在一定意义上也是其短处)是从逻辑学和本体论的统一上来规划逻辑,从而揭示了,统一的逻辑学是依据互补原理建立起来的。在经过现代逻辑充分的分科发展过程以后、重新回到《易经》的整体思维的水平上来,可以为当代逻辑学的发展指出一条达到统一之路。

## 六、医 学 易

中华医学的理论,它的形成一是基于长久的经验和实验活动及积累,另一是受到古典哲学的影响。后者是来自多方面,有道家的儒家的,也有古老巫术观念的。若从包罗性方面而言,其中易学的影响为持久而突出。大体言之,中华医学的阴阳辨证诊断和施治的理论系统和经验归纳方式,既受到易学的推动,又是易学思想在古老中医学的实践。因此,易学和医学间有相似的学术建构和同构性并不奇怪。宋元以来,不少有成就的大医学家对《易经》进行自觉认同,并尝试创建基于易学的医学体系。直至本世纪,亦有少些医家继续着这方面的探索。这种探索对于当代医学易的发展具有重大的启发意义。当代中国医学的战略性的课题之一,是如何在各种具体的医理和治疗技术上结合中医和西医,从而建立更具整体性的医学理论和医学哲学以及与此相关的医疗技术体系、保健制度。如何发挥人的生命潜力,充分实现人的健康价值,重新确立主客互济、身心协调、天人合一的医疗心态,这是医学易的未来发展方向。当代新兴的人体科学和气功的复兴基本上都自觉地认同于《易经》,其发展前景是相当可观的。

## 七、管 理 易

管理易是一种基于易学而阐发人类社会活动的理论,是易学

在现代管理领域中的应用。从管理学的观点看,《易经》是一种有机论的、能够多层次发挥功用和效能的整体主义宇宙观,同时也是一个开发智能的体系。在这个整体性的宇宙系统中,组成系统的各部分、各因素、各层次在关系、功能、作用上息息相关,因而可以将其视为一个代表了人的行为、组织、决策、领导、协调、沟通的大系统。《易经》强调应变和变通,可以具体阐发为现代管理学的重要理念。应变和变通与预测和决策的过程相关。当代不少学者都指出,《易经》对于深化现代预测科学和决策科学有重大的意义。预测与决策犹如阴阳两极,相生相济。我们不应把《易经》单纯看成是预测学。从易学的观点看,预测本身亦是两面性的:一面对客观世界的把握,即把握事物变化之机,变化之则;再是掌握自我,从事决策和选择。因此,预测本身就包涵着决策的因素。事实上,没有纯粹的、绝对的客观预测,对客观世界的预测一开始就有主体的情意和意志因素加入其间。预测事实上是一种建筑在归纳法上的假设和决策,由预测者自行投入并负责。需要再三强调的是预测与决策是联系在一起的。预测是在决策基础上实现,决策包含着对某种事物和处境的判别和推断。从决策与预测的互动关系来了解《易经》,我们对其占卜方面的文化功用就可以有新的更具整体性的认识。占卜可以看作是一个原始的预测和决策系统,其中预测即决策,决策即预测;从超越投入的实践理性,从外观进入内省。据此我们才能对《易经》管理的思想内涵做出合理的评价,从而认识《易经》预测和决策的真正意义。从易学的整体思维的原点上来了解现代管理学的发展,也许比通过管理科学来了解《易经》具有更重大的意义。

## 八、军 事 易

现代军事易是古代兵学易的发展。易学,尤其是它的阴阳辩证

学说在中国历史上曾对兵家哲学的形成产生决定性的影响。各家兵学、谋略和智术都在深浅不同的程度上接受了阴阳辩证思想和思维方法而加以具体发挥。因此,传统易学可以从兵学、从谋略和智术的角度,用战略、战术的眼光来了解和阐述。现代军事学特别重视传统兵学中的智慧,并进而赋予其新的更为广阔的时代内容和认识。如今人类正处于新时代的转折点上,军事易以整个世界为着眼点,以整个人类的发展为研究对象,从事于新的政治经济的秩序、全球性的世界系统的探索,它汲汲于关注人文世界新境界的开发和设计,因此,军事易是一种新型的人类发展理论、整体战略理论。更恰当地说,是一种世界模型论。《易经》在今天开始受到国际上一些研究世界问题的专家们的重视,这是当代易学演进的最值得引起我们关注的动向之一。《易经》目前在国际上的影响和风行,其深层原由是由于它的宇宙论体系。有意思的是,在越来越多的有影响的学者和思想家中间正在逐渐扩大并传播这样一种信念:《易经》将人类和自然划归于一个整体而多层级的体系中,它不仅仅是我们了解世界未来的手段,也是我们把握人类自己未来命运的工具。易学的哲学能对当今的政治、经济和环境问题,诸如政局动荡、经济发展、环境污染和文化合作等作出更合理而有效的解释和评价,从而体现出易学的时代精神。70年代初,美国学者哈罗德·拉斯威尔等人试图建立世界模型论,专门应用于评价种种对付“世界性问题”即政治、经济和生态之间的问题而选择的政策。尽管这一模型在当时引起了广泛的注意,然而不久就被人淡忘了,其原因之一,就是早期世界模型论基本上是一种高度的事务主义理论,只与理论系统和计量经济学等一些抽象的学术领域相联系。而要成为国际领导者决策支持系统的现实组成部分,世界模型论就必须具有哲学意义和政治意义,并且有技术运用价值。易学与现代世界模型论的结合,不但使这种理论更具有政治实效,而且使模型本身更趋于成熟。因为,世界模型的动机与人们对《易经》的期望一

样，两者都可直接或间接地为指导人们像政治家那样深思熟虑地思考、关心人类重大问题，以便能够最大可能地为公众服务。探讨世界性问题需要有宏观眼光，从军事易的思路看：“世界性的问题”的关键并非单纯在于现代互相依存的自然生存，也不是人们对当今世界的看法的不同和目标的差异，而是缺乏条理、沟通。世界模型论中体现的现代科学精神和《易》的哲学智慧，似乎可以通过互补和完善，找到一种合理、有效地解决方法。《易经》从方法论上为世界问题理论提供了一种广义的规范哲学。这种方法论依赖理性分析和综合的透彻的运用，是一种行动指南和传统评估技术的现代应用。由此看来，现代科学和易学哲学恰好互为补充，正如阴（经验的）和阳（规范的、就经验和规范两词最广义的使用而言）互补一样。因此，军事易高度重视现代管理方略与传统政治、经济、文化和社会思想的结合。易学的整体性、应变思想和转化观念在现代世界问题理论中可以作为最基本的范畴和原理加以阐释与不断地充实。

## 九、艺 术 易

世本纪以来，《易经》在国际范围内开始对现代文学、音乐和艺术产生积极的影响。易的思维和意象催发了世界文艺的新思维，使我们有可能对当代一系列审美难题作出全新的思考。一系列具有经典性意义和价值的现代文艺作品凭借着《易经》的象征系统的创造性发挥而产生，这表明今日艺术易已是较成熟的新易学课题。现代艺术易已经拥有一系列有国际影响的经典作品，如赫尔曼·黑塞获得诺贝尔文学奖的小说《玻璃珠游戏》，约翰·开基的“变化音乐”（易乐）创作和理论，赵晓生的“太极作曲系统”，可说是这一类创作的范例。在当代艺术易中，《易》的诗化意识（本质上是一种宇宙生命意识）和精神（本质上是一种不断追求和实现原创性的艺

术精神)得到了发扬,用以对抗近代以来过份刚性的工业文明体制和由高度技术发明而缔造的“物化”世界。在这种意义上,似乎将艺术易称之为诗化易也许更恰当些。因为艺术易在艺术领域中的自觉运用,显然不仅仅是单纯技艺的求索(尽管在这种求索中,形式同样具有本体论的重要性),更是某种新的审美气质、风格和意境的追寻。因此,艺术易或诗化易与当代文化和精神领域中的从现代主义向后现代主义主旨转变相关,并被视为调和现代文化与后现代文化之间的紧张关系的整合力量和范式。至少从表象看,《易经》文本的建构(它具有结构主义和解构主义的双重意向特性)与后现代主义的代表性文本在叙述风格和意向上具有同构性。而若深入其寓意性的层面看,两者都诉诸人的潜意识,以使人的意识具有更自由、更丰富的扩充。因此,在后现代主义的反中心论、反二元论、反体系论、重过程性、重意义的调摄性等一系列理论问题上,《易经》的启示性几乎是无穷无尽的。

## 十、民 俗 易

《易经》不但是深奥的哲学,亦可作为世俗的价值系统而加以运用,从而给普通人的日常生活以心理指导。《易经》在东西方世界的广泛流行,并为广大公众所接受,表明《易经》的古老生活智慧在很大程度上仍能满足人们精神生活上的广泛需要。因此,从民俗学的观点看,今日国际范围内的易学的复兴,有其精神基础和复杂的文化背景。不同的民族对《易经》的民俗上的借用,本身就是一个值得从民俗学的角度加以探究的课题。自古以来,易学除了其自觉的学术活动一面,亦有其非自觉的“文化无意识”特性的一面,这就是民俗中的“百姓日用”(《系辞》语)。在中国文化史上,《易经》的生活实用探索展开最早、持续最久,至今在东亚仍有牢固的传统基础,而在今日的西方世界亦相当流行。可见其在古今易学思潮

中一直占据着重要的地位。这并不奇怪。因为,《易》之最初建立就是为了解决人类生活的种种问题,进行预测、决断、趋吉避凶。《易经》的符号象征系统的建立和运用,有其内在的结构和实用操作程序,因而能投射到广大的经验领域,说明、显示、处理生活中的各类事情。由于《易经》本身是在种种具体的人生遭际和价值境遇中确立其宇宙真理和知识的,这就使它有一种很高的实用价值。秦汉以后,《易经》一方面由“王官之学”尊为国家“经学”;另一方面,它流传和普及于民间,成为种种解决生活问题的日用方术,从而形成了民间的易学传统(或者可以称之为易学的亚文化传统),诸如风水,堪舆、奇门、遁甲、六壬、命相等。由于这些今天仍在东亚、东南亚广大地区流行,学者们在没有对此进行透彻的研究和理解之前,不应持简单拒斥的态度,而予以理性的辨析。因为,若能从理性的立场对实用易学进行分析,就可以发现蕴涵于其中的实用知识和智慧。例如,堪舆风水的方术中,不失某些合理的生态思想,对生命生态、对天人整体的环境生态有参考价值。显然,传统实用易学所积累的大量经验资料和学术文献,对于现代易学的实用研究有多途的利用价值。若能扩充和结合现代人的文化状况,可以开拓出一套科学的实用易学。总的看来,实用易学的现代发展是从两个层面上展开的:即(一)具有客观规定性的整体的、与群体有关的应用层面,诸如管理、决策、医学等等。(二)纯粹的个人的主体性的应用层面,诸如心理咨询、精神分析等等。我们只要适当运用都可阐扬其实践理性的成份。因此,相对于未来人类的世界性的文化发展的目标而言,容涵了宗教和技艺的生活实用易学,它能够起的作用与《易经》的哲学和科学研究者在高层次的精神领域中而作的探索和创造所能起的作用是相当的。《易经》的生活实用性及其运用构成了《易》的实际生活力量发挥的一个参照系数,因此,对《易经》作生活实用研究的民俗易同样值得学界人士予以关注和重视。

通过前面的介绍、叙述,大体上已看出易学的时代意义、价值与国际主流学术相关性及发展的前沿性,当然,目前《易经》的多学科的分科研究基本上各行其道,尚未见有将多学科的分散研究集合起来作统一的考察和阐释,有待于从方法论的层面上使之严格化、规范化、具体化。所以说,以新的整体性的易学观运用于易学的各个专题研究,是当前及未来一个阶段的基本课题。

## 第五章 易学的现代化及其 理性批判课题

当代《易经》研究及易学的整个发展，面临着一系列难度相当大的问题。这些问题大都是两难性的，具有既背反又相关的性质。诸如：如何兼及“实事求是”与“意义追寻”两端，使之不发生冲突或矛盾？从精神取向上如何“复归”与“演进”？在知识基础上，又如何看待“传统”与“现代”于当代易学中的对立和冲突？而在学术原理上又如何将当代中国与西方、中国与世界文化交流过程中的差异体现出来的？等等。由于所有这一切难题及其解决方式都是近年来在易学研究过程中为很多学者所强调。有的学者认为，当代易学要全面地担当起中国文化发展的继承和开创的任务，就必须从易学思维模式及思考方式中，即从思维理性的高度对易学展开内在的反思和批判，以及确立自觉的批判意识。

### 一、《易经》的现代文化透视

自古以来，《易经》在中国人的心目中一直据于很高的地位，但在人们的眼光中，《易经》的形象并不完全相同。在封建时代，读书人首先将《易经》看作是上古圣人留给后世的一部经典，其中的道理具有普遍性，既可运之于指导人类一切重大的活动，“齐家、治国、平天下”，也可用之于具体指导个人进行知识探究和道德实践，“格物”、“致知”、“修身”、“养性”。而更多的则是从民俗文化活动和



日常生活入眼,从行医、卜、星、相活动的江湖郎中、风水先生、测字算命术士那里获得有关“易”的知识。由于这些民间方术之士的活动,从传统易学中衍化出来的种种繁复的符号和图象,如太极图、八卦图,广泛地流行于老百姓中间。可以说,作为经书的《易经》以及为道士、方士施“法”所本的实用性的易学图象虽不陌生,但对于其中的奥义,除了少数学者,一般人确实很少去作知识性的推究。在他们那里,对《易经》的了解,更多地是与中国自古以来就流行的、形式繁多的占卜迷信活动联系在一起。一般的学者虽然在学术上或理智上对这种活动持拒斥的立场,而在其潜意识深处或情感上却对之抱宽容的态度。这种知识“情结”,在今日中国的许多知识分子身上仍可以普遍地发现。所不同的是,他们对其信实度在相当程度上持保留的态度,并力图从科学的方面将“迷信(巫术)”与现代知识观念加以调和。当然,这种努力并不是总是能够获得成功的。

我们看到,在近代,由于西方科学技术及与其相关的各种观念、知识和理论的传入,以经学为基础和核心的传统学术在中国文化中的地位,一度上被动摇,并相继被近代学术所取代。在这方面,中医在近、现代的曲折的发展过程是一个典型的例子。我们只要回顾一下,在民国期间,“国民政府”大力提倡西医,中医(特别是其阴阳和五运六气学说)曾一度被当作缺乏“科学精神”的“迷信”和“巫术”而遭到抑制。

本世纪初,随着“经学”的废除,由于历史上《易经》曾与卜筮密切相关,它就从群经之首的崇高位置上降到了医、卜、星、相之类的俗书之列;或者,干脆被当作历史文献来对待,而这种文献是否仍然具有文化上、思想上的重要性,则须经过一番重新研究之后才能加以确定。虽然少数深谋远虑之士仍在继续进行种种艰苦卓越的研究,努力从这部古老的经典中挖掘其深藏着的哲学精义和科学内涵。但不容否认,在近代以来相当长的一段时间内脱离了学术发

展的主潮,没能在文化上产生更积极的作用。到了当代,这种情形在一定程度上改变了。一方面,随着中国在政治上和经济上的独立和发展,民族文化的主体意识开始日益强化,人们开始带着新的信念和眼光重新审视自己的文化传统和思想遗产,从“外源”文化素材的引进转向探求中国社会的“内源发展”之路。以易学为代表的且深厚的文化积累而达高度文明的中国历史传统,理所当然地向我们提出了如何重新认识其内在价值而加以重新发展的问題。另一方面,国外学者对中国文明及其文化成就的富有发现精神的探索,也在影响中国人的“复兴”本民族文化的意识。显然,在知识层面上,这种复兴在很大程度上有赖于对《易经》典籍的深入挖掘。这是因为历代易学家及各个学术领域中的学者和思想家对《易经》的多方面的阐释和广泛应用,形成了以“易理为本”的中华学术体系,积累了丰富的知识和复杂的文化经验的缘故。

在西方,自本世纪以来,先是道家、道教和儒学研究,继而是《孙子兵法》的研究。近20年来,《易经》研究风行,反映了西方对中国文化和智慧研究作由“流”到“源”、由局部的到整体性的把握。这种研究同当代中国人对自身文化研究的思路几乎是一致的。近年来,我们对传统文化的研究,由探求历史上儒、道、名、墨、法诸家“互补”的途径,进而追溯其文化和思想上的渊源,而在易学的起源里发现了中国文明的历史“原点”。由“原点”追寻进至探求中国文化和思想的“动力学原理”,也许正是我们应该加以推进的工作。不过,创造性地完成中国文明模式的现代转换,还有待新的实践和事实来予以验证。

前述,“中国式”学术重建,作为一种新的运思方式,并不是少数几门学科的孤立无援的倡言,而是一种深刻的民族意识在文化上的显示。这使我们想到历史上印度佛教在中国传播和影响的情形。这种传播和影响的过程是与中国人自觉地进行大规模的“译经”事业(包括对佛典的深入研究和创造性的诠释)分不开的。没有

这种对印度佛学的整体性的把握，形式多样而又包摄中国文化和思想的深广内容的“中国佛学”是建立不起来的。在这种思想包摄或文化统合的过程中，《易经》及汉宋易学家在其中曾经起过某种积极的导向和规范作用。在近代，当欧风美雨吹来的时候，易学家们如杭辛斋、沈仲涛、薛学潜、熊十力等人面对西方最新自然科学（量子论和相对论）和哲学（如柏格森、罗素等人的哲学）的挑战，试图通过对《易经》的创造性的诠释来对现代学术进行种种新的综合，依据易理创建中国现代新的知识体系。现在，《易经》早已成为国际学术界共同研究的学问，在中西文化交流日益广泛和深化的前景下，可以期望，《易经》可以作为传统学术与现代学问的“连接体”。而且，通过创造性的诠释，能够为中西文化的整合提供某种思维模型。在这种意义上，当代中国易学的“复兴”可以看作是一种契机，它使现代的知识探究活动与我们民族的古老智慧相沟通、相融合，从而使具有悠久历史的中国文化获得一种新的面貌、新的生命。

## 二、自觉的批判是易学现代化的前提

易学，无论从其表层形态还是就其深层蕴涵而论，与中国文明和文化的历史演变过程中所发生和展开的许多基本而重要的内容和事变都密切相关。在当代中国文化思想的研究领域中，简单地主张“现代与传统”对立的观点早已没有人坚持了。传统的现代意义和价值正在唤起越来越多学者的关注，并通过各种新的问题形式对传统的学术思想文献和素材重新加以阐释。在我看来，这种思维共识的获得，对于重新认识和评估像中国这样具有悠久历史的文化思想传统，使其在当代世界有新的展开，具有基本的意义。传统与现代的相容性和发展的连续性，并不能通过价值“承诺”和越过历史清理及知识批判的阶段而达到。因为，易学的主要传统

基本上是与某种复杂的“经学”范式的历史继承密切相关的。其文化思想内涵很丰富，很难以现代学术眼光说它是一种自由探讨的学问，且其学术精神和知识价值观念，至少在研究方式上两者是相应、相对的。而易学“现代化”，由于许多研究者不经批判地持单纯致用的观念，即将注意力主要放在对易学的现代应用价值的发掘上，未加批判地援用传统易学的学术成果。而对展开这种实用性的研究之前或同时，该批判的内容受到轻视、或干脆弃置不顾。与这种弃置或轻视的态度密切相关的，却是一种非批判的、乃至非理智的学术信念的流行。这在一定程度上影响了重新提出现代中国文化思想的理性批判课题。

自觉的批判是一切现代性的学术发展的基本准则，也是易学现代化的必不可少的前提。概而言之，易学的内在批判工作，一方面是历史性的，可以归属于时间范畴；另一方面则是逻辑性的（这种逻辑显然是对“历史”的“约化”），归属于意义范畴。就其历史性方面而论，对易学传统的批判显然不能仅仅停留于这种传统所呈现的表象上，同时还得深入到这种传统的构成机制及其形成的渊源中去。而一旦深入于其构成机制及渊源，其逻辑和意义层面的问题就会通过历史的形式突现出来。由此看来，历史性的分析和批判与逻辑性的理解和阐释就同时显示出它们的重要性和相关性。为此，我们可以将今日易学研究中惯于提出的“传统与现代”的问题结构作一番扩充：将易学传统的考察追溯到对它的渊源、发生的动力和原因等问题上去；而将易学的现代意义和应用价值，及其普遍思想意义的阐扬和批判，与它的发展的整体目标诸问题联系起来思考。从而，“传统”就成为“起源”的多相发展的、具有整体性意义的问题。当然，仅仅从某种特定的、经历了历史消长过程的传统着眼，并不能涵括易学发展的全部内容和问题。因而当代易学的目标与它的起源及历史诸传统，我们可以从“起源与目标”的两极来理解和把握。

### 三、传统“易学”与现代“易学”

现代易学与传统易学相比，有一系列显而易见的差异。这里我们从其学术性质上阐述两者的基本差异。

深入地挖掘《易经》的现代意义和价值，力图将这部经典及围绕这部经典而形成的丰富的历史文献纳入现代学术和思想基础上进行多学科的解释和应用，可说是当代“《易》学”(*I CHING STUDIES*)的一个突出的特征。这种研究，一方面是传统“《易》”学“或“《易经》学”的延续，另一方面，则可以说是借助于对传统“《易》学”重新理解和解释的当代文化思潮和学术运动。这种思潮的流向和运动的目标在于成为非经学的、具有现代学科规范及有方法论意义的“学”(*-OLOGY*)，从而完成传统与现代、中国与西方的文化综合或整合。

传统“《易》学”包涵丰富的学术内容，具有普遍的思想意义，但还不是现代学术意义上的“学”(*-OLOGY*)，还不能称为 *IOLOGY* (“易学”)，而只能称之为 *I CHING STUDIES* (《易经》研究或《易经》学)。从 *I CHING STUDIES* 到 *IOLOGY*，其间有复杂的转换过程。*IOLOGY* 由 *I CHING STUDIES* 转化而来，而 *IOLOGY* 独立成为现代性的学问，也许得从现代学术基础上对传统《易》学(*I CHING STUDIES*) 作批判的扬弃和超越才能达到。在这种新型的学问里，可以将《易经》及传统“《易》学”当作可资利用的知识资源来加以自由的发掘和利用，而无须亦步亦趋地局限在《易经》或传统《易》学的框架或学问格式内。

从总体而论，用以普遍知识的科学方法论 *IOLOGY*，仍处于形成的阶段，其在本世纪上半叶虽早已有所展开，但多为试验性的，与当时的主流学术多少有点格格不入。直到最近十多年间，这种情形才有基本的改变，而形成具有 *IOLOGY* 类型的现代性的学

术门类,比如所谓的“科学易”、“哲学易”、“逻辑易”、“管理易”、“医学易”、“艺术易”或“诗化易”、“人文易”,等等。但欲使这种研究不断趋于完善,就有必要在科学方法论的水平上,对这种研究方式本身展开内在的批判,使之真正能合理而有效地与当代主流学术思潮进行相互的沟通、交流和融合。

现代“易学”在一定意义上可以看作是传统“易学”的“重建”形式。这种重建基本上是通过多学科的分科研究的方式来达到的。在其初,分科研究往往依据某种“发现”的逻辑,即许多研究者从现代知识的不同学科的立场去“比附”《易经》或传统“《易》学”文献中内容。这种研究方式是消极的、被动的,《易》实际上被运来替现代学术作佐证。随着研究的深入,研《易》者的主体意识不断强化,力图在《易》与现代学术的诸学科之间建立双向的辩证诠释关系,研究者已能用普遍性的学术眼光来观《易》,因而他不仅从现代学术的立场来阐释《易》,同时也从广义的“易学”立场、用“易”的观点和方法来阐发现代学术中诸多复杂的问题,并进而提出新的理论和模式。这种研究的基本特点可称为“相关研究”,由此,在实际上形成了一种具有跨学科、乃至跨文化意义的、发展文化和学术的“相关逻辑”。正是这种相关逻辑的自觉运用,才使 IOLOGY 初步作为一种严格的知识范型和普遍的思想原理确立起来。

#### 四、易学研究的现代化课题

回顾一下,在短短十年间,人们对《周易》的兴趣、热情确实是很令人惊异的事。这说明,中国人对“易”的感受力有其深厚生活上,文化上的基础。但总的来说,我们重新对《周易》及传统易学展开学术性、哲学性的研究还是近来的事,这种探索性的研究,在当代易学复兴或在今天仍有方兴未艾之趋势所谓“《周易》热”中,尽管有主导性的倾向,但其力量仍相当薄弱。即使是在学术研究领域

中,特别是在涉及易学占筮那部分内容中,许多学者缺乏自觉的批判意识,因而往往屈从于民俗上的、非理性的精神需要,在一定程度上削弱了易学研究的学术性和理性批判力。在这种情况下,易学研究现代化课题中必须正确对待如占筮(预测)、医学、气功、民俗(民间禁忌)等等触及科学的一些“边缘”问题影响,以便改进学术的研究水平。

有意思的是,尽管易学兴起于中国本土、且经历了长期的传承和连续的演进,但易学研究的现代化最初却是在西方而非在中国本土而展开的。经过三百来年许多汉学家和思想家共同的努力,西方的易学已经积累了无论是数量还是内容都相当可观的学术成果。我们一接触到西方《易经》传播史有关的文献及其所突出的问题,即可发现,近代以来《易经》在西方世界的传播与其在古代东亚的传播所发生的情形,有很大的不同。在东亚的朝鲜和日本(还可以包括东南亚的越南),《易经》最初传入时主要不是学术研究的对象,而是必须尊奉的经书和教育上的圣典。在那里,学术性的研究基本是以注疏解释的方式进行的,较晚以后才有所展开。即使是在《易经》学术研究时期,几乎绝大多数东亚学者都像中国本土的正统学者那样,恪守某种经学的范式,而缺乏学术上自由探讨的精神。这种保守的治学方式,当然很难使易学在学术上产生富于创造性的成果。因此,《易经》及易学在古代东亚的影响也许更多地是在广大的文化层面上,说得更确切些,是在社会生活及民俗方面。而其学术的方面则必须服从更广泛、更实际的社会需要。在西方人那里则不然。由于西方在华的传教士、汉学家,及在欧洲本土的思想家和学者,或者通过原典、或者通过译本接触和研究《易经》的时候,西方文化、学术和思想的演进已经进入近代时期,因而他们在学术上的自由探索精神、知识上求新趋异的欲望并不受传统易学的束缚。他们一开始就试图对《易经》多方面地作深入的了解和把握,并对其作多学科学术阐释。后来中国本土现代学科

的易学的形成在一定程度上受到了它的影响。

我们看到,自近代以来,东亚的易学发展一直处于低潮。在整个中国、乃至东方的传统学术处于衰退的境遇中,易学的纯学术研究方式虽有不少学者尽力倡导,但易学的复兴在相当长一段时期里很难顺利展开。这种情况(就其外在发展的条件而论),到了最近十多年间才有了大抵的改变。但若冷静地予以省察,就会发现,存在的问题和困难依然不少。回顾国内近十多年易学研究进展的情况,依我个人之见,有以下几点值得我们注意,重新予以好好考虑。

第一,当代易学研究状况仍有待在规范化方面进一步改善。最近几年可说是中国本土易学研究最有成效的时期。不过,易学在取得某些进展的同时,也暴露了自身欲求进一步发展而存在的问题。从研究方式的角度看,其突出的问题就是,在学术的规范化方面仍然较弱。特别是在易学的应用研究或开发研究方面,许多学者往往不切实际地过高估计研究的意义和价值,而对其限制条件方面往往缺乏自觉的考虑。加上某些报刊,张大其词的渲染更起了一种推波逐澜的作用。结果,给《周易》乃至整个易学蒙上了一层新的神秘主义色彩。说得过分点,《周易》现在确实在相当程度上已经成为20世纪重建现代神话思维的“圣典”。这种具有现代想象力神话的产生,当然有其自身的现实起因和根据,但这种倾向在学术界蔓延开来,显然不利于对易学作合理的知识性的探讨。也不能与当代主流文化思潮形成更积极的相互关系。而规范化的确立和强化,可通过专题化的易学研究来达到。可以说,在当代,易学的学术发展水平如何,专题化的程度已经成为一个基本尺度和评价标准。当然,我们在研究工作中必须遵循的一些规范,不应束缚研究者自由探索和勇于创新的精神。不过,鉴于目前易学研究在总体上随意性仍相当流行,有必要强调一下规范性研究的必要性。



第二,当代易学研究应进一步倡导分工合作的研究方式,强化分工合作的治学意识。这是规范性研究具体化,对实际学术活动的根本要求。这并不是说研究者不应对易学作通盘考虑。“易道广大”,非一人能尽其蕴、非一代能毕其功。我们看到,当代易学的进展,其始也速,其继却缓乎无力。之所以会产生这种困难的情况,是有其原由的。因为,随着研究的深入,我们开始接触到较深层次的一些复杂问题,而这些问题的合理而有效的解决,往往非短时间而能急就。而另一些原因,可能与我们研究的浅尝辄止,不愿潜心地,对那些艰深,且化时久而功效微的课题进行认真治学的态度有关。总体而言,今日易学界,学术研究课题雷同、陈陈相因的情形仍相当突出。许多易著往往相互重复一些老话题,轻视资料、不重论证。不大乐意在课题的精心设计、研究视角和方法的转换和改进上多下功夫。这在易学复兴的初期自有其功,但到了目前阶段,这种情形就亟待有一个根本的改观。因为,传统易学的成就我们姑且可以不论,即使自近代以来,中国本土及国际学术界的易学研究所达到的成就已相当可观。我们应该在前人成就和经验的基础上,依托当代世界整个学术思想发展的良好条件,从学术发展的总体着眼,而不满足于既有的知识和成就。

第三,相互间展开合理的批评,改变浅薄地吹捧阿谀的文风和学风。不唯人,亦不唯“经”,而唯真理是从。事实表明,开诚布公的批评,合理的争辩和讨论,对学者双方都是有益的。当代易学研究的范围和学科领域已触及思想、文化、社会、经济、管理、科技、艺术等,从事不同专题研究的研究人员相互间的对话和交流,日益显得重要。我们应该重新认识易学存在和发展的意义,特别应该好好总结自近代以来现代型的易学发展的经验,拓展未来易学演进的路向。

第四,在研究课题上,易学史和传统易学文献的梳理和辨析显然仍是今日易学研究的基础性的工作。我们应该注重《周易》文本

和传统易著的直接研究,循序渐进,积累成果,巩固学术性的易学研究。当代易学的历史性探讨已在思想史、专题文化史方面有所展开,而在社会、经济、艺术等相关易学上,尚有待进一步展开工作。即使与史相关的古典易学原著校勘与传注阐释的现代性的学术工作已有一定的进展,但其学术质量,相差悬殊。有不少粗制滥造之作,不明体例,不讲训诂,而对那些最能体现当代人文科学进展水平的“文本学”和“诠释学”等方面的必要的基本知识,更是缺乏关注和了解。这种情况对于易学的普及显然是不利的。

第五,继续深入易学“义理”的研究,且不断践行批判的超越。我们看到,中国现代型式的哲学的形成和发展,其根基之一可以建立在深厚的易学思想的基础上。其中,熊十力可视为具有典范意义的实例。在我看来,正如历史上已有许多实例表明的那样,当代易学的根本性的进展,同样也有待于易学在哲学上有重大的“突破”。其原因:(1)哲学性的易学研究已成规模,且有许多古典范例,其卓著的成绩,有助于激励当代思想家的自觉的使命感,努力去担当和完成易学的现代哲理阐释和创造;(2)富于融合精神的中国易学哲学,与世界学术主流正形成一种以中国为本位的中西互为体用的研究模式。这一点如能成功,可为我们探讨如何批判地继承及创造性地发展中国思想文化,是具有一定意义的。

## 五、建立当代易学研究的科学方法论

当代易学研究涉及的范围甚广,有从《易经》经传的历史性的研究到原始占卜的再认识,又有《易》与现代哲学和科学的众多学科的相关研究。在今天易学研究异说奇论迭出不穷的情形下,方法论便是一个很重要的问题。因为,一种假设,一旦以新的理论提出来,就会出现如何对此作出适当的反应,如何予以接受和评估的问题。这样,确立某些学术讨论和争辩时大家必须共同遵循的规

则的必要性就突现出来了。在易学的领域里并不存在不可触及的地方,除非是为人类的心智所不及之事。但如占卜、术数等成为科学研究对象,丝毫不意味着其本身就是科学,这是不宜简单混同的。要紧的是确立一种新的学说和理论,必须严格遵循学术的准则。借助舆论,张大其事的渲染,不足证明其存在的价值。

由于当代易学研究涉及不同的学科领域,必须相应地建立各种具体学科的研究方法。但某些具有一般科学意义的方法论原则也应唤起大家的注意。如合理的怀疑和批判的原则、“实事求是”的原则、合乎学术本身的发展逻辑的“重建”原则等等。我们在对《易》与现代学术作“相关研究”的过程中。引进多种现代科学的学科方法和理论框架,必须对其作严格的论证和界说,不能主观地加以比附。现在有不少学者已经重视这方面的问题,且在易学研究中注意到方法论水平上的严密化和规范化。当代易学要达到贯通、融汇现代学术的目标,首先建立起自己新的方法论基础。由于传统易学的方法一般与它的体系是“体用不二”紧密地联系在一起的,对易学固有的方法论作出现代的分析和阐释是相当不容易,这就要求研究者熟知历史文献及其体例,乃至对现代科学方法的了解,使之能与传统的方法观念相互批评和发明。唯有在方法论上确立自我批判意识,才能使当代易学的研究过程中,求得合理而有效的发展的基本条件,并由此在基本的层面上加以推进。

---

## 第 二 编

# 台湾易学的研究概述

---

;

1

2

## 第一章 台湾易学的演进

台湾易学是在本世纪50年代初基于《易经》及传统易学文献的研究而形成、发展起来的一种综合性的学术。由于在这类研究中，引进和援用了各种现代自然科学、人文学科和哲学的视角、方法、问题和资料，就使易学成为一门跨学科之学。40多年来，港台易学已经积累了大量的学术材料。据初步统计，传统易学文献的整理姑且不论，光专著就有二百来部。论文的数目则更多，估计有近二千篇。当然，在这数量可观的论著中，有许多陈陈相因之作，良莠杂陈，其学术价值不一。

台湾(在一定意义上还可以包括香港)易学与近十余年来大陆兴起的易学相比有其显著的特点。一方面，由于历史的缘由，自50年代起，许多攻治中国传统学术的宿儒移居港台。他们很看重哲学研究和史的理解、阐释。体现在易学方面，港台学者一般都比较重视传统性，强调中国学术(包括易学)的传统根柢所在。另一方面，自60年代以来，台湾陆续有不少新一代的学人留学欧美(特别是美国)，使台湾与西方学术界建立起日益密切的联系和交流。这些60~70年代的学子，今日已成为台湾及国际易学界有影响的人物，他们不少人接受了世界性学术的系统影响且很关心民族思想的弘扬，尽力地使中国文化现代化、世界化，并试图进而通过易学的创造性研究融合中西学术和思想。因此，如何在易学达到现代化和世界化的同时，又不忽略传统易学的丰富性和原创性，而不致浅薄地落入西学的窠臼。这点我们说，它应该是台湾易学研究的主流。

本章主要是从本世纪以来中国易学演进的总体视角对台湾易学作一番初步的考察，并尝试性地提出台湾易学四十多年的发展阶段问题。下一章则试图对当代台湾《易经》研究的基本学术课题作出初步的确定性的概括，以便进一步地引出批评和讨论，并且附带提出“现代易学”或现代意义的《易经》研究的学术分类的问题。

## 一、台湾易学的演进及其分期

《易经》及其相关的易学，它们在今日台湾地区的中国文化和思想研究中居于首要的地位。历史上，易学基本上属于经学的范围，五四运动期，随着经学的废除，易学的权威性不再被认为是天经地义的事，这样，作为学术研究的易学就成为一种可自由质疑、辩论、讨论和批判的学问。因而，易学由批评、质疑到认同、利用，在文化地位上就逐渐地被重新确立。应该指出，即使在台湾，对易学的反面的、批评性的意见始终是存在的，但由于这种批评在学术上并没有充分而有效地展开，因而对台湾易学重新确立的影响并不大。

台湾易学的研究，自50年代初开始，其演进过程大致分为四个段落。这些段落虽然相互交叉和重叠，但对之细致的分析每一小阶段都有其阶段性的特征。

## 二、第一阶段：易学复兴的酝酿

第一阶段，50～60年代，或可称之为易学复兴的酝酿阶段。这一时期台湾易学如同该地区整个文化学术的情形一样，至50年代后期才有所展开。这种展开，就其渊源而言，显然与本世纪以来中国整个易学发展有一定的联系。台湾学界老一辈的代表人物钱

穆、唐君毅、牟宗三、刘百闵、饶宗颐、吴康、黎凯旋、严灵峰、高明、南怀瑾、屈万里、陈立夫、曹升诸位，他们中许多人在去台湾之前，在大陆学术思想界已是有一定影响的人物。50~60年代，台湾的一些《易》著，如严灵峰的《易简原理与辩证法》（正中书局，1952年新一版）《易学新论》（集成书局1969年新一版）两书，牟宗三的《周易的自然哲学与道德涵义》、屈万里的《先秦汉魏易例述评》、吴康《周易大纲》、江公正的《周易新研究》，黄元炳《易学探原》等等，都是作者们以前在大陆著作的重版书。在一定的意义上，这些易著的重版为而后港台易学的兴起初步奠定了基础。

整个50年代，台湾易著的出版（不包括重版者）不足十部。但到了60年代，各类易著数量陡增。这显然与台湾官方对包括《易经》在内的整个中国哲学研究的重视有关。1966年底，台湾发动“文化复兴运动”，第二年8月，成立“中华文化复兴委员会”。由这一委员会最初计划出版的41种今注今释的中国古籍中，《易经》自然列于其中。因此，在这一阶段，为了易学的普及，使易经能够为一般读者所读懂，许多学者都用语译形式解说《易经》，或用现代学术原理对经文作进行解释，如谢大荒的《周易语释》（台湾大千世界出版社1958年初版，1960年修订重版），刘百闵的《周易事理通议》（远东书局，1966年版）可谓此类著作的代表。前书用浅近语体注解卦爻辞，后书则从作者创立的易学“事理学”为基本原理和方法揭明《易经》经文所含的思想原理。60年代中期以后，随着台湾整个《易经》研究日益受到重视，易学正以一种新的学术面貌复兴。

60年代台湾易学在以下二个方面体现了新的学术倾向：

（一）《易经》的科学性质和价值受到初步的肯定。莱布尼茨与《易经》的关系自60年代以来一直是台湾易学家论证《易经》具有科学意义的主要话题。曾子友在其所著的《莱布尼茨与〈易经〉》（孔孟学会中国文化论丛，1967年）中指出，莱布尼茨哲学性的新数数，直接、间接地受到明清之际东来传教士所传译的中国古籍的影响，



尤其与《易经》有深切的关系。他认为,中国自汉以后,鲜有对《易经》作科学原理而应用,现在应该重新展开这方面的研究。王寒生亦著文引用莱布尼茨的言论,以论证易与科学的关系。他提出,即使是卜筮,亦“有其深奥的科学性,可以揭示宇宙人生的神秘”(《周易与科学》编入其《易经浅注》,新使命杂志 1960 年版)。在确认《易经》具有科学内容的基础上,一些学者试图揭示《易经》的科学体系,另一些学者则进一步推而广之将其与现代自然科学的学科联系起来。前者可以江公正《〈易经〉的科学体系》(又名《〈易经〉浅说》,中国文化学院 1966 年版)一书为代表,后者有黄汉宗《周易解析》(1963)、王寒生《〈易经〉浅注》两书。应该指出,在台湾学者的用语里,“科学”一词较少有具体界定,往往兼指自然科学和社会科学,而易学被认为是各种科学的复合体或综合体。这里必须提及的是,60 年代中期薛学潜《超相对论》的重版(重版时书名改为《易经数理科学新解》),引出了“零与一哲学及《易经》数理科学”的论争,一些学者指责其为科学上的“谬书”,大多数学者则充分肯定薛学潜在《易经》的科学研究上的首创之功,并认为《易经》与整个现代科学的关系须从“科际知识”的角度认识 and 把握。经过这种讨论,《易经》科学化成为台湾易学主导的学术取向。

(二) 发掘《易经》的实用价值、阐释易学的现代意义。60 年代“中国哲学现代化”的提出,实际上是台湾哲学界经过十多年来理论反思的一个学术结果。因而在很大程度上代表了学者们的共识。这一口号若从《易经》研究的角度提出来,就是“易学的现代化”问题。如何学易以致用、如何使易学对现代人生活发生积极作用,是台湾易学突出的一个课题。刘百闵是 60 年代提出易学现代应用理论的代表人物。他在注释性著作《周易事理通义》发表前一年,就发表了《易事理学序论》一书(香港上海印书馆 1965 年出版),在这部哲学性的《易》著中,他对构成易事理学的三大原理详为论证,从而为如何将《易经》作为“事理之书”来读提供理论基础。因而,

著者的两书合起来就“理”“法”兼备。在台湾主实用的《易经》研究者中，刘百闵能以如此严谨的学术态度来著述，堪称钦佩。在对《易经》作现代性的研究中，一些学者主张采用多种方法和途径来研究。程石泉在其重版的旧著《雕菰楼易义》（商务印书馆1968年版）一书的新序中，强调指出焦循的数理易学对于现代人的启发意义。他认为，若从哲学角度看待《易经》，“须本乎个人哲学之智慧”，“以创造我之易学”。因而，研究者的主体意识的强化，使《易经》成为附带性研究的对象，“思想之舟车”。这一时期，援《易》理以应用于策略，而有《易经》谋略学研究的课题。郑灿著的《易理与策略研究》（台湾国防部1965年刊布）虽是针对蒋介石六旬训示而作，但明确地提出将易理应用于策略的课题，可说开拓了台湾《易经》决策学、管理学研究的一个新领域。郑灿认为兵学为易学之精华。“易理在策略上的运用，扼要言之，不过注意各方条件的错综关系，把握阴阳屈伸互为消长的契机，由其相辅相成，或相反相成的作用，因其势而利导之而已。”（第117页）在注重说明《易经》的谋略之机方面，周鼎珩的《〈易经〉讲话》（自由出版社，1963年）与郑灿的见解基本上是一致的。作者以《大象传》为依据，对机智于法则的皆逐条陈之，并对卦理进行归纳，从而揭示其内涵长短、分合的韬略，使之对人事应用有指导作用。

总的来看，50～60年代台湾的易著多数是注解性和概述性的，而对《易经》的注解和概述与30～40年代中国整个易学研究流行的方式是有联系的。《易经》的现代科学研究和易学的现代应用可说是这一时期的新动态，正是有这种研究意识，所以导致了70年代台湾易学的复兴。

### 三、第二阶段：易学的复兴

70年代的第二阶段，也可称为易学复兴的初步阶段。其始可

由南怀瑾的《周易今注今译》为标志。《周易今注今译》是在南怀瑾旧著《易经今释》的基础上经过修订充实而完成的，这一工作得到他的学生徐芹庭的协助。其注易先列原文，次标分注，再次今译，最后以今义归纳阐释，为当代台湾注释类易著最通用的体例。由于注解能由浅入深，详略得体，很适宜一般读者阅读。这部书出版后很受欢迎，以后一再重版，流传到大陆后也拥有不少的读者。

尽管自 60 年代以来，台湾易学的求新意识在一部分台湾易经研究者那里比较突出，但从著作出版和社会接受的情况看，传统易学的重新研究和占筮的普及可说构成了台湾易学的主潮。因此，70年代台湾易学的复兴首先是以传统易学文献的系统整理和研究的工作为基础的。从中也可以看出这一时期易学复兴的学术性质和文化特征。

70年代台湾易学研究突出新倾向之一，是易学史研究的初步展开。自本世纪以来，易学史的问题虽然已引起一些学者的关注，但这种研究只停留在个别人物研究的水平上。自 70 年代开始，始有整体易学史研究计划的提出，有不少学者从某一时代入手作断代的研究。这种研究产生了一批学术成果。其中尤以先秦至魏晋一段的易学史研究成绩最显著。高怀民认为系统地阐释《易经》哲学和编写易学史是当代易学发展具有基本的文化意义的工作。他的《先秦易学史》（商务印书馆 1977 年版）是台湾第一部易学断代史。继此之后，他还完成了《两汉易学史》（商务印书馆 1980 年版）。先秦、两汉易学史研究因涉及繁复的史料考证、传说资料的考辨问题难度极大。有见于此，一些学者化了很大的精力进行易学史资料的考辨上。如胡自逢的《先秦诸子易说通考》（文史出版社 1970 年版）、徐芹庭的《两汉十六家易注阐微》（五洲出版社 1976 年版）和《魏晋七家易之研究》（成文出版社 1977 年版）等，都是通过史料显示易学演进特征的。这一时期易学史研究中值得一提的是高明、徐芹庭合编的《六十年来之易学》（收入五卷本程发轫主编五卷本《六

十年来之国学》第一卷,正中书局 1972 年版)。这部专著基于高明的《五十年来之易学》(其纲要发表于《中国一周》558 期,1961 年 1 月上)扩充而成。虽然只是以书目和著作提要形式排比,缺乏严格的史学系统,但为以后进一步的研究提供了基本的线索。

60 年代,《易经》的实用性研究已有人重视,并初步形成了一些成果。到了 70 年代中期,易学的应用研究被作为一个明确的课题提出来。最初倡导这种研究的人是陈立夫。他汇集台湾专攻易学的人撰写《易经》应用研究的文章,结果就有了《易学之应用研究》(第一辑,中华书局 1975 年 2 月版)的论文集辑。《易学之应用研究》第二辑出版于 1982 年 10 月,第三辑出版于 1986 年 10 月。三部文集编成前后化了 11 年多的时间。陈立夫在《易学应用之研究》第三辑的序言中说出,该书编成的十多年来,台湾易学研究有“愈重实用”的趋向。因此,注重实用研究可以说是台湾易学从 70~80 年代学术演进的一条基本线索。由陈立夫为代表的“易学应用”的提倡,其基本旨意是文化上的。第一辑的副主编周鼎珩在“编例”中说:“中国文化肇始于《易》,欲谋文化复兴,必先昌明易学。”他提出,实用是一个方便法门,使易学较容易被接受,有利于普及,“以实用观点,分门别类,加以探讨,藉使易学由实用之价值,而能昌明于世”。应该指出,这部专门讨论易学的应用课题和内容的书,对应用本身相关的学理并没有严格的界说。它是“迁就事实,陆续编撰”而成的,因此,只能采纳和利用既有的传统学术成果。这一点编者也意识到“是编主旨,既在实用,则凡易所涉及实用范畴,亦即应加以研究。”(编例)然易学范围广大,向来很难界说,在初创阶段,依据传统易学既有的实用门类的划分方法还是可行的。第一辑所收入的七篇专题论文,诸如天文、地理、兵略、音律、医道、卜筮,几乎都是传统易学所涉及的。只是在具体的研究方法和引述的材料中,援引了现代学术成果。因而可说它是传统易学应用课题的重新研究。一般而论,在台湾易学研究中,“实用”、“应用”一

类的用语，其涵义较接近中国传统学术所谓“经世致用”的意义。即使是理论性的探讨，若能施之于用，‘具体而切实用’，亦可归之于实用研究的范围。这样看来，所谓易学的应用研究，就是将易理推广，联系古今中外各种学术，引而申之，触类长之。因此，第二辑就较注重综合性的理论方面。像高怀民的《〈易经〉哲学的人类文明之道》、李霜青的《易与哲学》、张廷荣的《易经义理》等，都论及了易学的哲学理论和意义。第三辑所收入的论文，“理论研究”和应用研究，两者兼顾并重。陈立夫的《易与儒家的重行思想》、傅佩荣的《易传的基本思想》、王师复的《〈易经〉与全般系统理论诸说》等，基本上属综合性的理论研究；黎凯旋的《六十四卦的立体方阵》、张果为的《易与经济景气整合诊断法的体与用》，则较接近实用研究的立场；而周南的《〈周易〉与辩证逻辑简说》、周林根的《〈易〉与〈圣经〉之奥秘》两篇论文则引进了文化和哲学比较的观点。这样，从《易学之应用研究》三辑的编成来看，基本上可以看出台湾易学的应用研究从70年代至80年代学术演进的大体情形。

70年代台湾易学的另一倾向是，学者们更自觉地注意到《易经》的思想体系的性质和意义等问题。一些学者试图对易经的思想体系及构成要素（诸如象、数、辞）进行较深入的研究和专门阐释。高怀民的《大易哲学论》，是一部论述《易经》基本架构的哲学著作。作者在其硕士论文的基础上，经过数年的努力扩充而成，这部具有规模、方法严谨的易学哲学专著，至今在台湾仍不多见。而王震的《周易象义》（70年代中期）、黎凯旋的《易数浅说》（名山出版社1975年版）、于纫兰的《〈周易〉卦爻象辞义诠论》（世界书局1979年）等，则是专就《易经》构成的某方面专题研究的著作。

#### 四、第三阶段：易学复兴的深化

第三阶段，其在80年代期间，是易学复兴的深入研究的展开阶

段。随着 50~70 年代的《易经》研究持续推进,易学在 80 年代已经形成向全社会展开的趋势,这种情形极有利于易学的学术研究的展开和深化。当然,由于过分地夸大易学的价值、意义和功用,也不知不觉地影响它的合理性和科学性及自觉学术批评精神。这个问题我们后面再论。

70 年代末至 80 年代,在易学文化研究中,值得一提的是台湾“中华易经学会”的成立和《中华易学》的创刊。易学在台湾原先是作为儒学的一部分来研究的,后来逐渐变为中国的“本源”之学。这样,易学不再附庸于儒学或经学。这与台湾易学界的国际学术交流和合作分不开的。1984 年,台湾中华易经学会协同韩国易理学会召开第一届国际易学大会,继后,于 1986 年和 1988 年在台湾主办了两届国际易学大会。80 年代后期,台湾与大陆易学界开始有积极的学术交往。一些台湾易著(如南怀瑾、徐芹庭的《周易今注今译》、孙振声的《白话易经》、傅隶朴的《周易理解》)在大陆发行受到欢迎,并有许多台湾学者来大陆参加易学会议。在彼此交流中促进了台湾易学的积极研究。大陆学者易著(如金文杰的《大易阐微》、沈持衡的《易理新研》、朱伯昆的《易学哲学史》)在台湾出版,同样受到重视,促使台湾易学摆脱区域性的文化局限,日益进入当代开放性的文化世界,同时增添了中国学者向世界传播中国学术的使命感。所以,80 年代因西方世界对易经兴趣的普及,不少台湾学者先后在欧洲的英国、法国、瑞士、奥地利和荷兰,北美的美国 and 加拿大,南美的巴西,巴拉圭和智利,东南亚的菲律宾、马来西亚、印度尼西亚和新加坡以及澳大利亚设立了易学函授班和讲座。虽说函授班和讲座的主要对象是该国家和地区的华人,但也有不少西方人参加,这对于中西文化的交流产生了一定的影响。

80 年代港台易学研究曾取得许多的进展,其主要有三个方面:

(一)《易经》的多学科专题研究和综合交叉研究有所深入。这种研究早在 70 年代中期就有所展开。除陈立夫、周鼎珩主编的《易

学之应用研究》第一辑,从多学科的专题研究外,还有宋承书的《周易思想新论》(三民书局有限公司 1977 年),其中论及周易与社会、伦理、政治、经济、教育文化、外交国际的思想等关系及其影响,可说是具有多学科综合研究的见解和方法。不过这是初步的拓展,许多研究是描述性的,尚待在方法论上予以严格化和规范化。再者,由于台湾《易经》多学科研究的成果大都散见于各种学术刊物上,有待于系统地整理。但已见于刊物的内容却相当广泛。如据武梅村等编的《学易文集百篇》(易学研究杂志社1988年版)一书看,所收入的文章,有林政华的《〈易经〉的文学之美》、郭懿云的《〈周易〉与未来学之探讨》、何肇喜的《〈易经〉井卦与环境保护》、何仲杰的《易学与养生——养生五难十五伤》、宫介僧的《易经与人类生活——就婚姻、家庭、个人六行程行例说》等等,都是从不同学科角度讨论《易经》的。再如《中华易学》杂志(已出版发行 150 多期)几乎每期都有不同学科及其观点、方法和理论的文章。其学科范围涉及文字学、考古学、民俗学、数学、物理学、计算机科学、遗传学、美学、伦理学、社会学、教育学、管理学、乃至超心理学、巫术和神秘学等等,可以说无所不包。其中以医学和管理学方面的探讨较为深入。此外,除经验性的探索和论述外,80年代中期已有较系统的多系统交叉的理论著作出现。这里可以王师复的《〈易经〉与全般系统理论》一书为代表。在这部著作中,作者从宇宙本体论及自然、社会的认识论角度论证系统概念源于《易经》,并将这种哲学性的系统概念与现代科学的“全般系统论”(又译“一般系统论”)进开“应用或实践的技术比较”,从而阐明《易经》的现代理论价值。

(二) 研究方法的深入。这种深入表现为从理论的基本原理层次上来阐释易学。如果说,大陆《易经》的义理研究较注重其思维方式或模型方面的问题,那么,台湾学者则大都重视对《易经》或整个易学的原理把握和阐释。这种研究的早期实例有刘百闵《易事理学》中的三大原理和严灵峰对“易简原理”的辨证内涵的揭示。



80年代这种研究有较深入的展开。许多易著都力图从其原理的系统性上来揭示《易经》的思想内涵。像王师复的《〈易经〉与全般系统论》就是从系统论原理上展开的。再像陈瑞龙的《〈周易〉与适当原理》(台北商务印书馆,1983年出版),从理论角度说明问题。王正凯的《中国政教哲学原理:周易本论》(北开文化事业出版公司,1985年出版),则从社会、文化和历史的多重角度对《易经》展开具体解说。造诣弥深的唐华教授,其三部易著《中国〈易经〉历史进化哲学原理》(大中国图书公司,1986年)、《中国〈易经〉哲学思想原理》(大中国图书公司,1989年)、《中国〈易经〉变化哲学原理》(正一出版社,1990年),都是围绕着《易经》的基本原理展开系统阐释的。前两书“融汇哲学、宗教、伦理、政治、科学等道理”(曹升序)重建易学的人文历史的原理系统;后一书则依据现代哲学的存在论、知识论、实践哲学等理论对《易经》展开层层解析和归纳,以此展现易经变化哲学原理的丰富思想内涵。在这些著作中,作者贯穿三书的基本立论:“《易经》是一本哲学思想原理的书”,是经过对《易经》及大量易学文献的爬梳、分析和归纳后才得出来的,并不是一个简单的结论。特别值得提及的是,作者在讨论《易经》的基本原理的同时,还引用了许多西方哲学的基本文献,从比较哲学和文化的广阔视野来对中西思想作原理上的疏通,这种原理探索无疑是有开拓性的和启发性的。

(三) 易学史的总体研究 80年代台湾易学史研究最重要的成果是通史性易著出现,这就是徐芹庭的《易学源流》(上下卷,国立编译馆,1987年)。自70年代以来,台湾有一批易学史研究著作出现,不过除了高怀民的两部自成系统的断代易学史《先秦易学史》和《两汉易学史》之外,其余多为断代的及专人专书的专题研究,如黄庆萱的《魏晋南北朝易著考佚》(幼狮文化事业公司,1975年出版)、简博贤的《魏晋四家易学研究》(文史哲出版社,1986年)、林丽真的《王弼老易论语三注分析》(东海大学,1988年)、徐正桂的《王韩易



注及朱子本义之比较研究》(台湾高等师范大学国学研究所, 1982年)、龚鹏程的《孔颖达周易正义研究》(台湾师范大学国学研究所, 1979年)、陈正荣的《张载易学之研究》(台湾师范大学国学研究所, 1979年)、曾春海的《晦庵易学探微》(辅仁大学1983)和《王船山易学探微》(嘉新出版公司, 1978年)、江弘远的《惠栋易例研究》(台湾师范大学国学研究所, 1988年), 等等。由此可见, 台湾易学史研究在一些专题上已有相当细致的研究。当然, 徐芹庭的著作基本上依据他以前所完成的几部易学史著作(《两汉十六家易注阐微》、《虞氏易述解》、《魏晋七家易之研究》、《来注易经》、《六十年来之易学》、[与高明合编])贯通而成。由于作者的用意是通过历代易学著作和文献的排比, 说明整个易学的发展源流。因而在材料的挖掘上工作做得较充分, 而在史料的概述和分析上比较简略, 严格地说, 它还不是一部易学通史。但作者的史料见识确实是通观性的, 若能循此而进, 其成就必定可观。

(四) 对易学考古资料的积极利用 70年代中期易学考古的两大发现, “数字卦”和“帛书周易”是本世纪易学史上的大事件。台湾不少学者对此发现作出敏感而积极的反应。

在台湾研究帛书易的学者中我们可以举出严灵峰和黄沛荣为代表。在中国哲学研究中, 严灵峰既长于义理分析, 也长于考据, 而以考据为义理分析的基础。1973年至1974年初, 湖南长沙马王堆出土帛书《易经》后, 严灵峰的极其喜悦的心情注视着这一考古发现, 并尽力设法获得这方面的资料, 以便对《易经》进行深入研究。他的《马王堆帛书易经初步研究》(成文出版社有限公司, 1981年)是国际易学界最早发表的系统论述帛书《易经》的专著。严灵峰不赞同有的学者把帛书《易经》(《六十四卦》)称为“别本周易”, 他认为应看重帛书《易经》的原始意义和学术价值, 并相信帛书《易经》和汉“石经易”一样, 是比任何通行本更早的本子, 是“传易之正统”, 在一些关键字上帛书可以纠正通行本的错讹。当然, 对帛书

《易》的意义和价值的评估是一个富有争议的学术课题。大陆学者张政烺于1974年在马王堆帛书发现的报告会上，认为帛书的卦序较为原始，今本卦序大概是汉人改编的。这一报告后来以《帛书六十四卦跋》发表在《文物》上。一些大陆学者如周世荣、于豪亮、王世民、楼宇烈等基本都信从其说。台湾大学中文系教授黄沛荣对此持不同看法，他连续撰写《论马王堆帛书易经之卦序》和《周易卦序探微》等文，针对张政烺等人的看法展开辩论，并且提出传本的卦序才是《周易》最原始的卦序的见解。大陆学者韩仲民发表《帛书周易浅说一兼论六十四卦的编纂》，他认为八卦由六十四卦产生，先有六十四卦，再有八卦。黄沛荣为此又撰写《周易“重卦说”证辨》，举“习坎”卦等为证，认为韩说不足以服人。这可以看作是台湾学界对大陆易说的学术反响。

数字卦的研究在台湾亦有初步的展开。最初这一“假说”也是张政烺提出的。1987年12月，张政烺于吉林大学召开的古文字学术讨论会上，指出殷代晚期及西周初年之器物上三个或六个一组的数字，乃易卦之形式。此说一出，学林震动。接着张政烺先后撰写了《试释周初青铜器铭文中的易卦》和《释殷甲骨文中所见的一种筮卦》两文，其后，在大陆论者颇众。在港台，饶宗颐的《殷代易卦及有关占卜诸问题》、戴琏璋的《出本文物对易学研究的贡献——谈数字卦》等论文，阐释了自己的研究成果。黄沛荣在对这些研究作回顾时评述道：“这种发现，对于六十四卦产生的时代和筮法都有重大的关联。至少，它已经否定了古人‘文王重卦’的说法，并已为易学的研究开拓了一条新路。我们预期：随着出土文物的日渐增加，以及现代考古学、人类学、古文字学之发展，这方面的探讨将会为易学研究带来一个震撼性的突破。”（《近十年来海峡两岸易学研究的比较》）

## 五、最近阶段：新的起点

90年代已过两三年，两三年间又有不少新的易著问世。在对外学术交流上，海峡两岸的学人从90年代开始日趋频繁。91年10月在马来西亚吉隆坡举行第八届国际易经大会”，由台湾“中华易经学会”《中华易学》月刊社社长黄自信等人倡导，成立了“国际易学大会理事会”，以保证国际易学大会每年连续召开。可见，台湾易学界在国际上已担当了重要的角色。在这种日益走向易学的国际交流和合作的形势下，台湾易学在90年代会有较大的进展是可以预期的。

## 第二章 台湾易学的基本学术课题

### 一、台湾学者对易学所作的分类

在台湾,对《易经》研究最初限于与中国文学、历史、哲学相关的一部分,后来逐渐扩大。在今日,不仅从事社会科学和人文学科的学者对这门学问有兴趣,而且还有许多从事自然科学和工艺技术的人员开始问津。由于从事不同学科和专业的学有专长者加入易学研究的行列,就使易学研究的范围大大拓展了。因此,今日台湾易学的研究内容丰富而复杂,且经过40多年的积累,从数量到内容都十分可观。

从现有的台湾学者研究及其成果看,我们大体上可从流派划分和研究主题两个方面考察。

前一种分类,最初是高明、徐芹庭在《六十年来之易学》中提出来的。在该书中,他们将本世纪初至60年代末的大陆和台湾的易学家按其研究方式和学术性质而分为(1)注释派、(2)考证派、(3)论述派、(4)创新派四类或四派。注释派治《易》,往往沿袭旧法,或汉或宋,不出于注释之外,但在这注释中间能诠释新义,取证多端,“群经诸子,宋明理学,以及释氏之禅密,欧西之科学哲理,靡不采撷”,这是现代注释派不同于传统注释家的地方。考证派“言《易》而侧重于考据,立说必凭借于证验”,以金文、甲文、古籍、民俗、史实证《易》义。论述派“则就前儒《易》学加以论述,而已见亦寓于其中”,此派已能结合现代哲学和科学来阐释易学,求其汇通。创新派“援引欧西思想以入易,而为《易》注入新血液,组成新体系,

表现新面目,创造新生命”。这一派不仅以现代科学和哲学比附于《易》,还借《易》以阐发其新意。这种分类法徐芹庭后来在其《易学源流》一书中略有修正,将现代易学细分为(1)“图象派之易学”,此派为图书和象数派的合流;(2)“义理派之易学”;(3)考证派易学;(4)史事派易学;(5)创新派之易学;(6)疑古派之易学;(7)论述派之易学;共七派。这里,(1)(2)两派概括了清儒将易学分为象数和义理两派的传统分类派,而史事派(4)和疑古派(6)同为《易经》的历史研究,只不过两者立论有不同,一重史实,一重史论。其它三派考证派(3)、创新派(5)、论述派(7)则前已介绍,不赘。

黄沛荣在《近十年来海峡两岸易学研究的比较》一文中提出了以研究主题为标准的分类法。他指出,当代大陆和台湾“对于《周易》的探讨,可说巨细靡遗,内容包括:(一)八卦及六十四卦的产生。二、卦爻辞的性质,如卜筮性、义理性、社会性等。三、卦爻辞的内容、思想、作者、时代。四、《十翼》的思想渊源、著成时代,及其在先秦学术史上的地位。五、历代《易》学史及《易》学家。六、《周易》经传的诠释。七、《周易》与传统文学、音乐、艺术。八、《周易》与现代科学与传统科学。前七项都不算是新的研究主题,后者则是近代新兴的研究方向。因为随着自然科学及《周易》研究的进展,许多学者都试图把《周易》运用到自然科学方面,或与各学科的原理相印证。

以上的两种分类法,前者是从学术史的角度提出来的。后者是在指出当代易学的新倾向时,则对《易经》经文研究的项目作了细致的区分。本章提出并据以运用的学科化分类,基本上是分析性的。应该说明,学科分类与我们考察对象在形式上往往不一致,因此需要经过一定的分析后才能使两者大体适应,做得不好容易割裂材料,使问题反而晦而不明。然而作为概括性分析和归纳,科学的分类可以衡量出当代易学的现代学术水准所达到的程度。

## 二、易学的考据学研究

考据学是中国学术中的一门综合性学问，它兼含文字学、训诂学、目录学、版本学、史科学等诸多传统的学问；它的基础是技术性的，而其学术宗旨则与史学和哲学相通，因而高水平的易学考据与义理研究是互为体用的。当代台湾易学家，大都擅长于考据。考据涉及文字校订、史料辑佚、版本校勘、文献训诂和词义辨析、文义疏解、原义假设、讹误辨证等一系列方面。因此，易学考据实际上已成为一门比较专业化的学问。在台湾，严灵峰和屈万里在考据上的成就是颇为可观的。严灵峰第一部易著《易学新论》偏重考校。他用多章专论易经传文学的结构与错简、卜筮的方法和吉凶悔各及贞、用的意义、《说卦》的文体与篇数等问题。将《周易》当作原始资料，加以整理、分别和鉴别。作者认为，唯有如此，讲易学义理才有所依据。而他的晚年著作《马王堆帛书易经初步研究》则是一部积极利用最新考古资料进行考据的力作。屈万里的易学功在《周易》经文的词义辨析和先秦汉魏易学资料的考据上。屈万里撰《先秦汉魏易例评述》，其研究方法“先以音韵训诂字义，继以群经，甲骨，金文参释文旨，两者既明，再据经文为史料，作各项研究。”（王献康“题辞”）其具体做法是先就经传中卦爻彖象文言系辞及说卦中之文字，求其义例所在而归纳其例，再就《国语》、《左传》、先秦诸子、西汉文献以为佐证。其次在这部著作中，对汉代易例的衍变亦有具体的考察和说明。由易例而探易学演变的机理，可说是其书的学术宗旨。作者总结道：“历代周易之书，凡经数变：上下经文，初止用于占筮；十翼而后，乃藉以阐发哲理。至西汉中叶，孟喜炎异之术，好以象数说易；东汉易家，推衍其说，至三国而极。王弼奋起，扫象数之穿凿，复于十翼之平实；历六朝隋唐，定于一尊。下逮赵宋、河图、洛书、先后无说异，而易学再变。以迄晚潮，逊清考据之学，突

越前代，复排河洛先后之谬，而反于汉人之象数。至于今兹，余风未泯；惟例变虽多，然综而论其大别，则不过象数、理、图书三者而已”（自序）。如此，由考据而进史学研究的具体途径被作者指示出来了。其他还有不少学者的考据几乎涉及整个易学史，他们尤在先秦、两汉魏晋一段下功夫。在这方面，他们的工作比清代学者做得更细致深入，方法更严谨。从易学史的发展看，台湾考据易学家可以看作是传统易学的总结。因此，易学考据可说是当代台湾易学成就较为显著的领域之一。

### 三、易学的历史学研究

从严格的历史学意义上讲，《易经》史研究是从古史辨学派开始的，其代表人物是顾颉刚、李镜池、郭沫若。在当代台湾易学研究中似不大赞同古史辨派对《易经》所作的基本结论。如高怀民的《先秦易学史》、胡自逢的《先秦诸子易说考》、徐芹庭的《易学源流》、唐华的《中国〈易经〉历史进化哲学原理》等等，都竭力论证伏羲在易学史上的创始地位、经传的一致性及孔子与十翼确有关系。而这些见解当年古史辨不遗余力地一概予以否定。徐芹庭认为，古史辨派以史解易，“则用科学之研究法研究者也，是其长处亦有”，“自《周易》以究古史，自有其价值，……或以卦爻来述及古史，而疑古史，则是大不可。盖易以象立教，设一辞，立一义，皆以象说，使人体会其象，而默会其意；故其辞其文皆简捷，其有借古史以衬托易象者，亦为言象述理，使人因类以推耳，非为史而作也。（《易学源流》，第十四编，“民国以来易学之源流”。）其评论比较公允。

由于在《易经》的形成、内容、作者和时代等问题，台湾大多数研究承袭传统易学家关于“世历三古，人更四圣”的说法，肯定这种说法基本上是可靠的，因此，余下来留给史学讨论的问题就不多了。因为现代史学研究的基本立场可以说是批判性的。而易学的

历史理性批判,能否作为一个合理的课题提出来,在许多台湾学者看来,本身就是一个问题。因此,台湾易学家在历史领域里宁愿在易学的史料疏证和整理上多下功夫。近几十年来,在旧有文献的整理上台湾易学界可以说是成绩斐然。先后出版了严灵峰主编的《易经集成》(成文书局印行,精装一百九十五册),赵韞如主编的《大易类聚初集》(新文丰出版社、精装二十册)。汉京文化事业出版公司重编了《通志堂经解》(精装四十册,其中《易》类二册)、《皇清经解续编》(精装二十册,其中《易》类一册)、并将《易》类论著分类印行。艺文书局将清代易著从丛书中抽出,印成《皇清经解易类汇编》、《续皇清易类汇编》二种。鼎文出版社影印了《清儒易经汇解》。商务印书馆重印《四库全书》(其中《易》类共四十三册)。传统易学文献的系统出版,为易学的历史的研究提供了充分的资料基础。在书目方面,国立中央图书馆编的《中国历代艺文总志》(经部),收录自古以来的《易》学著作,无论存佚,均存目录,并略作评价;接着又编成《经学研究论著目录》,收录当代台湾、大陆、香港、新加坡等地区用中文撰写的经学论著一万六千多种,其中有关《易经》的有两千种左右,包括专著,期刊或报章及各种论文集集中的论文、学位论文、会议论文、历年由各种基金会和学术机构的奖励报告。学者若能善用这些丛刊和工具书,则古今易学资料可一索而得。这些资料的整理出版,对台湾地区的易学研究起了积极的推动作用。由此可见,在台湾易学家那里,易学的历史学研究与考据学研究的立场基本上是一致的。一般说,大多数易学家史学的批评意识比较薄弱。基于如此丰富的易学资料来展开史学研究,仍是有待今日台湾易学家予以严格确立的基本课题。

#### 四、易学的哲学研究

从研究者群体的构成及其个体的知识背景来分析,台湾地区



经常出版专著,发表论文的易学者,以大学中文系为最多,哲学系居次。因此,《易经》哲学研究的著作相对来说并不突出,但就已发表的著作看,台湾易学哲学的研究可说已有相当的深入。刘百闵的《易事理学通论》、高怀民《大易哲学论》、范良光的《易传道德的形上学》、戴琯璋的《易传之形成及其思想》、唐华的《中国易经哲学变化原理》、都是系统的易学哲学著作。还有一些零星讨论易学哲学的论文都富有创见。此外,还有一些华裔美籍的易学哲学研究者(成中英、唐力权等人),他们的研究成果在台湾的发表也对那里的易学哲学研究起了促进作用。

在台湾,学者虽然一般也强调对《易经》的古“经”和“传”在思想性质上的区别,但多数赞同两者之间在思想展开上具有连续性的见解。因此,用“传”来解“经”在许多学者看来,那是没有多大问题的。不过,在《易经》的哲学研究上,对“传”的阐释远较“经”来得充分。大多数台湾易学哲学研究者都不同意《周易》是卜筮之书的观点。新儒学哲学家方东美特别不满意朱熹把《周易》当作卜筮之书看待。他认为朱熹一点也不了解《周易》本质上是以生命和价值为中心的哲学体系。方东美认为,先秦诸子中,真正了解《周易》的是孟子和荀子。他很欣赏荀子的“善为易者不占”的话,并指出:“这就不像后代的朱子把《周易》当作卜筮之书”(《原始儒家道家哲学》第139页)。他说:“我们现在必须明瞭《周易》的哲学和《周易》的历史记载是两回事。历史记载在前,哲学产生在后。《周易》这部历史的书变为哲学的书,代表儒家、代表孔子的精神”(同上,133页)。这种精神就是:“把历史上一切秘密展开在时间之流中”。这种精神有两方面的意义:一是对现实,即对社会问题、现实问题不回避,而是认真对待、竭力予以把握;二是变化、发展观,即“把一切人类活动投入时间之流中,看它如何发展演变”(同上)。当然,也有不同的见解。吴康认为,“《周易》初为占筮之用,继有易传,推演深微,天道人事,可视诸事,遂为古代哲理经纬之作”(《〈周易〉哲学思想》,

载林尹等《〈易经〉研究论集》，黎明文化事业公司，1981年版）。他认为易的哲学是一种二元思想。“周易之为学也，由道德实践知识而建立其人生观，构成其人生观，构成其理想人格之本德曰仁义，其本性曰性情，其功能曰上下进退，其归极曰生死鬼神，其最高之理极准则曰命，皆二元思想之推衍也”（同上）。高怀民认为，《易经》的占筮即体现了一分为二的辩证方法，“《易经》的辩证法采用了一套精密结构的卦象来表示”，而卦象则是占筮辩证观念的符号表象。他特别重视《易传》中的本体论和辩证思想，认为太极“为宇宙万物所出之大源”，是起“大流行”作用的宇宙本体。“《易经》哲学的思想体系，就思想的进展的程序上说，是一个一往一返的圆道。首先，由溯源人及万物之本而立‘太极’。所谓‘太极’非如西方人柏拉图的‘观念’(idea)，也不同于亚里斯多德的第一形式 (first form)，也非宗教中的‘神’(God)，乃即宇宙万物的变化而立，透视宇宙万物变化为一大流行作用，肯定此流行作用之为真，而且为宇宙万物所出之大源，故而赋以太极名”。太极作为宇宙本体，“具有以下数方面之义：一、它是一大流行作用，绝无对待；二、它与万物为一，万物的变化即是它自身作用的呈现；三、由万物之变化上，证知此一大流行作用为圆道之流行；四、生化万物是它的自然之性”（《〈易经〉哲学的人类文明之道》，《易学应用之研究》第二辑）。

## 五、易学的科学研究

近20多年来，将现代科学与《易经》进行参证研究，在台湾的学术界比较普遍。不过，一般说来，他们中许多人对科学作泛泛的理解，因而往往涉及命理及堪舆等，并谓之“科学的应用”。这方面的材料且多且杂，我们这里略而不述。

在台湾，比较严格的易学的科学研究大体可以划为两个方面：其一《易经》与中国传统科学的关系。这种研究的基本方式是“拿

《周易》与中国传统科学相互参证,例如以中医的阴阳观念,以及经络、脉象、针灸等相比较”(黄沛荣:《近十年来海峡两岸易学研究的比较》);其二,《易经》与现代科学的关系。这种研究的基本方式是,“将《周易》与原子物理学、量子力学、天文学、历法学、符号逻辑、二进位数学、立体解析几何、线性代数中的矩阵,分子生物学配合研究”(同上)。

在阐述《易经》与传统科学的关系诸课题中,易学与医学的问题讨论得比较充分,并初步形成了一批研究成果。一般行医兼治易者,大都主张中国“医药术数之精”、“医家之学理”,皆根据于易。黄敦涵、黄家聘在其合著的《易学与医学之综合研究》(皇极出版社1979年)一书中指出,医与易多有触类旁通之处。中医学理论所论的人身脏腑之生理作用,本于天地阴阳观念,而天地阴阳之理,莫不备于易。具体地说,易作为医学思想的渊源可从其基本观念来了解。重要的中医学概念,如“生”、“中和”、“阴阳”、“平衡”都与易相通。而《易经》中卦象,如需、预、屯、蒙、观、复、巽、兑、涣、小畜、坎、离、临诸卦对医理有启示作用。像道家易与传统心理治疗的关系是值得重新认识的。此外,作者还对医、易关系同西医结合起来研究,他们认为,可依据易理光大中医医术,以易学为端绪,择要地同西医互参,作为中西医交流、融汇的理论基础。黄亮指出:“《易经》本非言医之书,其本身未有具体的探究疾病所自生,或说明疾病之状况与研究其治疗”。(《易与医道一》,《易学之应用研究》第一辑)。黄亮还认为,《易经》有关医学的重要理论是提出宇宙为一整体,人身如一宇宙,阴阳交互影响,配置务须均衡,而中国古代医书无一不有一个整体内阴阳互相影响而应均衡协调的观念。这个观念最终将落实在“将中西医理合并使用”。俞梅隐认为,把《易经》阴阳理论运用到中医学上、中医学的理论体系才能建立。因此,要研究中医学,或者更进一步发展中医学必须深通《易经》和运用,且结合现代哲学与科学思想,才能创新而日臻完美境界(《易与医道二》,

《易学之应用研究》第一辑)。

在当代《易经》与中国古代科学关系的研究中，易学与天文学的关系是很突出的，因为观察天象是天文学建立的原始基础，亦是易学观象的一个基本方面。徐芹庭认为，易包涵广大，历法、气象学等无所不包(《易学蠡测》)。郑衍通认为，《易传》上“仰观天地，俯察地理，观鸟兽之文”之类的话都有其天文学的内涵；“八卦代表天象，其列位之次序必须正确，而后始能弥纶天地之道而无谬误；实际上，六十四卦为一星座的座标系统。因此，《易经》可谓之天象学。(《易与天文》，载《易学之应用研究》第一辑。参见作者《周易探源》，新加坡 1976 年。)

《易经》与现代自然科学的讨论，最初是在 60 年代中期提出来的。1964 年，南怀瑾将薛学潜的《超相对论》(初版于 1937 年)改名为《易经数理科学新解》在台湾出版。对这部书的重新评价，引发了一场“零与一哲学与《易经》数理科学”问题的争论。(其讨论文章数十篇载 1968 年 11 月至 1969 年 2 月间《中央日报副刊》)。参与争论的有魏凌云、李霜青、徐芹庭诸位学者。这场讨论突出的问题与《易经》的科学研究的方法论有关，即应该如何理解《易经》与现代自然的科学的关系。在这场讨论中，魏凌云、李世元等持反对意见。魏凌云认为，《易经》是黑色哲学，是玄之又玄，莫明其玄之学问。言下之意，《易经》并不是科学。赞同魏的观点的有李世元等一批学者。他们认为，提出《易经》数理科学新解接近荒谬，并要求对此作学理上的讨论，稍微具备物理学方面的知识。李霜青等持赞成意见。李霜青提出，电脑原理确实与易学有关。电脑原于莱布尼茨二进位数学，而二进位数学乃原于伏羲六十四卦，将莱布尼茨的二进位数学与伏羲六十四卦图比较，可以发现两者密切无间。李弘祺提出，薛学潜的著作自有其思想史之地位，以科学理论探求易学的意境，以新的知识方法及眼光探索《易经》以谋求新灵感，是值得嘉许的。徐芹庭的观点接近李霜青，他认为，《易经》仍有现代

价值,但这种价值主要是哲学性的。《易经》论及形上学(宇宙论、本体论)、伦理学,以及抽象的象数。但不能将其看作“太空物理”。《易经》代表一种高度的智慧,合于人生的日用,我们可以用现代哲学加以阐述。童绍等人则持客观主义的学术立场,他认为,要评定《易经》之科学价值,宜严肃而认真以研究易经与有关近代物理或电子计算机之基本数学,客观讨论,从而作出判断。陶龙生提出,《易经》没有提出现代物理的理论,但它的哲学中是否蕴含有“物理学”或“科学”的某些前提,对此要站在当时的立场,去看当时的文化背景。他强调,这种研讨实际上是一种科际学问。科际知识,不是垄断,而是合作。这场讨论,基本上肯定了《易经》中包涵了某些科学前提;《易经》可以从现代科学的立场来研究的。

近代以来,对《易经》展开现代自然科学研究与对传统象数学和图书学的重新阐释有关。台湾易学界从50年代以来,就对象数图书研究的价值作了肯定。黎凯旋、黄汉宗诸人都是从数学角度专攻易数者,而简冬然、高志恩等却对从物理学角度阐释易理感兴趣。黎凯旋在其所撰的《易数浅说》(名山出版社1975)中认为,易数最基本原理是“用中”,而“中”或“用中”同时也是中国哲学科学的基本方法。举凡易数中之卦(八卦、图(河图)、书(洛书)、数等,其数理计算之法皆遵循“中”理而来。黄汉宗以原理数学阐明太极、两仪、四象、八卦与六十四卦之关系。他认为,卦象错综复杂,“然平心密切,尚能符合数学逻辑”。八卦的各种演变皆导源于太极,递变为六十四卦及各种变卦。因此,太极与两仪、太极与四象太极与八卦、太极与六十四卦种种关系皆能以二项式(Binomial)来表示(《周易解析》序一)。简冬然则认为,易的象数运用于现代物理学意义极大,在这方面薛学潜已提供成功的实例。薛学潜的工作是针对爱因斯坦的相对论所存在的问题而发的。爱因斯坦建立以四度时空为体系的相对论,对以往难以理解的物理现象(如光速的特征)虽能提供较圆满的解释,然今日科学之发展已确证其仍

然不敷应用。薛学潜根据八卦之推演及五行生克原理，将质和电与四度时空合并，从而提出五度体系的超相对论。薛学潜的理论，“全以八卦之演绎变化为根据，将近代重要之物理理论，尽赅无遗，且将相对论与量子论一以贯之”（《易理与物理》）。高志恩从电学角度探索《易经》卦象的奥理，并用电学原理解说“道”、“器”和“太极”等观念。他提出，八卦可视为电的八种类型或形态，如结合现代物理学的看法则可区分为：天电、水电、火电、山电、泽电、风电、雷电（《易与电学》）。程发轫认为，阴阳与电学有密切关系，为易学的基本科学原理之一。他指出，易的卦爻能用现代数学符号表示。阴阳是宇宙二大现象，从物理学的观点看，一切物质皆由原子构成，而原子则由电子、质子构成。如氦由四质子、四电子构成，其阴阳电荷相等则呈中和现象，这就是易传所谓“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。而阴阳两电相感，即《易》的咸卦。所谓“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与”，象征电学之阴阳（《国学概论》国内编译馆，1968年）。

如果说，台湾的自然科学家中兼治《易经》者往往从专科角度阐发易学，那么：专治《易经》者则往往强调易学是天人之学。因而，不仅能包括自然科学各部门，也能涵盖社会科学诸学科。赖榕祥认为，易以观察、穷理、演数之法探讨宇宙万象社会百态，含容诸学，弥纶宇内，“《易经》探讨宇宙真理，是一种宇宙论，而六十四卦乃宇宙社会变迁的六十四种法则是方法论，它是哲学《易经》的探讨，乃遵循象、理、数三途径，以寻求宇宙真理。举凡社会、伦理、政治、军事、教育、哲学、科学诸学皆概括无余，影响后世及中外学术至大”。（《周易浅说》2—5页大华出版社，1967年。）一些学者特别强调易学的人文学科价值。周鼎珩指出，《易》一方面揭示“消息盈虚，嬗递盛衰之迹，另一方面制器尚象，为经纶人文之元。”（《易经讲话》）程石泉认为，《易》为最精粹之民族智慧。其“近取远则”、“类万物之情”、“观其会通”、“行其典礼”之观察、内省、类情、会通工夫，乃

中国哲学思维之特征，人文主义之滥觞。（《雕菰楼易义》自序）有见于此，江公正提出，《易经》有一个科学思想体系，这一体系以太极为中心，含有阴阳之相对论，发展为四象，八卦之分类组织，说明一切自然与社会现象，再由八卦构成六十四卦，每两卦之间皆有相对联系之关系和作用，各卦连接时皆有发展过程，适合科学原理，这一原理可称之为综合相对论。由此构成《易经》科学思想体系的间架。（《易经的科学体系》第十八讲，中国文化学院 1966 年。）

## 六、易学的宗教学研究

在台湾宗教界，有不少人研习《易经》，其中有道教徒、佛教徒，亦有基督教徒。不少学者对《易经》的宗教性质亦相当关注，更有一些学者提出依据易学促成诸教合一的主张。

自近代以来，有不少学者经过了由佛老而归于《易》儒的精神历程。当然，也有不少人由易儒而归佛老，或将易融于佛老。在台湾有不少学者喜欢将《易》与佛老相互阐释，成为易学研究的一种方法。但衡认为，“善治易者，则其象则忘言，得其意则忘象。本无实法，乃能立一切法耳。虽然忘象忘言，亦象亦言，岂易言哉？故治《易》者当从观象玩辞入。入之而不已，自有廓然豁然，感而遂通之时。”（《周易浅释》增订本序）至于《易经》与中国传统宗教（道教与佛教）的关系，俞梅隐指出：道教中丹经之祖的魏伯阳著《参同契》，借重《易经》。此外，“佛家的僧肇，更引《易》理入佛”。（《易与医道二》，《易学之应用研究》475～6 页）。

在台湾，从基督教的观点阐释《易经》颇有人在。周林根著《〈圣经〉与〈易经〉的奥秘》、《易的数理与宗教》等一系列论文，论证《易经》与基督教思想及现代科学原理的一致性。他的立场完全基于宗教信仰，其学术的分析和论证从属于教义。周林根认为，《易经》与《圣经》都具有“统一性与渐进性”。所谓统一性是说，两者虽然都

是由不同的时代,不同的作者写作,谈到题目不一,却不失其和谐性和统一性,由此证明其出自上帝的默示。而渐进性则说明了两部经典形成的历史特征。《易经》和《圣经》均在天人合一的大道,太极与上帝是同格位的,具有两者的一致性。(《〈易经〉与〈圣经〉之奥秘》,载《易学之应用研究》第三辑)谢扶雅撰写一系列文章从基督教神学的观点对《周易》作新解释。他的解释带有比较哲学和比较宗教学的眼光。他指出,《周易》一书,可以说是相称于西方精神文明的渊源《新旧约全书》之“摩西五经”及圣约翰的写作,而《周易》的八卦,又足以与基督教的十字架记号相比较(《中国第一奇书——〈易〉》,《益世》杂志 37 期,1983 年)。这种比附可以从许多方面去了解。

在台湾,对《易经》的宗教内容作学术研究的学者,往往将其宗教方面与其他问题联系起来讨论。王寒生认为:“在学术中包括科学、哲学、神学,这三种学问合而为一,唯有易学堪当之。‘显道神德行,是故可以与酬酢,可与祐神矣’;‘圣人以此洗心,退藏于密’;是与神物以前民用,圣人以此斋戒,以神明其德夫,都是宗教工夫。”而“‘夫大人者与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶’天人合一之说,这是宗教的最高目的。”(《易经浅注》序,新使命杂志社,1960 年。)

唐华在对易教的阐释上,持泛宗教的立场。他认为应从人类精神的实质和根本原理上来理解。基于《易经》的原理,他指出:“《易经》是絜净精微之学”。中国自汉以后,是儒、道、释三教兼融并蓄的文化。“儒学重经世,佛学重心性,道学重养生,而皆不出于易学范围”,在精神上是相容的。(《中国易经历史进化哲学原理》卷九)

从 60 年代开始,台湾学者中有试图从宗教学的立场探索《易经》,其代表人物就是杜而末。他最早发表的著作《〈易经〉原义的发明》(1961 年)以宗教之理,阐述易学,并从《易经》经文“先王以省方



观民设想”及“圣人以神道设教而天下服矣”等，揭示《易经》的宗教“原意”。到他《〈易经〉阴阳宗教》(1982年)一书出版时，基于月神崇拜和神话说解说《易经》，杜而末认为，“《易经》是一部宗教书”，是一部月神宗教的经典。对于《易经》的阴阳、道、太极的解释，只用一个“月”字就足够了。月亮的明暗就是阴阳，阴阳(合一)就是太极，道的原型就是月亮。推而论之，卦象及六十四卦都是月神宗教现象。他还解释《易经》之所以不容易懂，“原因在于，它是用古代月亮神话宗教传说作成的，它把无形的创造神与有形的月亮交混起来”，所以应当用解释神话宗教的方法来解释《易经》。由于月亮宗教是一种较原始的宗教，杜而末又认为《易经》的宗教尚未成熟，《易经》中的天和上帝、虽受月神宗教的影响，但仍然是有位格的；道和太极也并非没有位格，但与宇宙万物及人类有些交混的情形，人当向道及太极取法，还归其本体。但这里的泛神话始终没有完成。(《易经阴阳宗教》序)。

### 第三章 侧重各异的大陆和台湾 《易经》哲学研究

《周易》研究是一个问题丛生的领域，我们看到的，对《周易》作哲学探讨和阐释的工作展开和具体化，都会碰上一系列相互关联的复杂问题。例如，怎样才能对《周易》的哲学性质和意义作出合理的说明和界定？这个问题看似简单，其实会引出许多的问题，诸如，以《周易》为代表的中国传统哲学，其形式、系统、哲学模式及其相应的方法论，究竟有多少合理性和有效性，需要重新予以澄清和解决。况且国内研究《周易》哲学思想的著作陆续出现的实际表明，仅仅从哲学的角度进行合理而又有意义的阐释，并不容易。因为这种研究向我们提出了双重要求：我们必须而且应该从现代世界性哲学的发展水平上，从新的视角、框架重新认识、整理、阐发《周易》的哲学思想。同时，我们又不能违背基本的历史原则。我们知道，《周易》的思想是在一个时间的历程中成型的，还需从其原初的观念上去体认、去辨析它的内在原理和运思方式，从思想史的角度去把握《周易》哲学的原创价值。要求我们研究者既有历史洞察力，还要具备基本哲学的知识和分析的技能。由此可见问题之难度。

从大陆和港台范围看，近十多年来，《周易》研究在各种学科领域里都有相当程度的进展。其中，《周易》的哲学研究虽不如其他方面那么有声势，且这种研究所面临着的方法论上的困难及来自世界最新学术进展而发生的挑战可能比其他学科更大、更直接，但

其成果仍相当可观。不过，由于当代《周易》的哲学研究既涉及了与哲学史认识有关的一系列复杂的问题，又与哲学本身或理解哲学本性等诸多基本的、具有普遍性意义的问题有关。这就使我们很难用一些简单的标准对既有的研究成果作出评判。

## 一、大陆《易经》哲学研究的基本课题

《周易》一书，大陆上或称之为《易经》，或称之为《周易》，只是在特定的场合，对两个词的用法才有所区分。不过对今本《周易》，大陆上大多数学者都比较强调《经》与《传》的区别及其各自所具有的不同的哲学性质。在本文中，《易经》和《周易》两词在使用时，一般也不细作区分。

十多年以前，《周易》研究在大陆之所以得以持续地进行，其根本在于大家认为《经》与《传》中所包含的原始的唯物论和朴素的辩证法思想。至于今日为大陆学者反复讲论的，诸如：《经》与《传》哲学思想展开的内在逻辑，《经》与《传》的思想体系及其形成的易学哲学在中国哲学史、世界哲学史的影响、地位等问题。若从当代大陆易学的总体情况看，《周易》的哲学研究中，突出的、或具倾向的是某些历史原则和方法。与之相比，《易经》的自然科学研究或多学科的应用研究却新说迭出，愈出愈奇。当然，不能因此忽视近期来，在《易经》的哲学研究中已经存在着、或至少在一定意义上潜存着许多新的学术端倪，为此我们试以简化的问题形式对大陆《周易》哲学研究作一概括性的简述：

**《周易》的哲学性质** 我们看到，《周易》的一些基本的问题，诸如《经》与《传》的各自的成书年代及其体现的思想和卦象意义等观念，历来众说不一，很难获得一致的理解。在这种情况下，许多学者只得先从思想发展的角度对《经》与《传》作分别的研究。如张立文的《周易》思想研究、徐志锐的《周易大传新注》、宋祚胤的《周易

新论》、冯友兰和任继愈的《中国哲学史新编》(第一卷)和《中国哲学发展史》(先秦卷)及张岱年先生等人的一系列论易文章,他们都是从严格的历史角度对《经》和《传》作出说明的。在这些说明中,大多数学者比较强调或重视《传》或《易传》在《周易》哲学体系的整体构成中的地位及其重要性。近年来,这种观点略有改变,一些学者开始从构成《周易》思想体系的要素,如占、象、数、理的角度来探讨《经》、《传》思想发展的内在逻辑及其意义,从而使《经》在思想构成上的复杂性和层次性的问题,引起研究者的再度重视。这种见解可以金景芳的《学易四种》、《周易讲座》、《周易全解》(第一部分的基本文章是作者的四十年代的旧著,但新旧易著在思想和观点上显然是连贯的)和吕绍纲的《周易阐微》为代表。他们强调“解经须由传,读传应据经,经传不可分。研究《周易》务将经传做整体考察”见解。此外,余敦康、刘蔚华等都具体探讨和分析了由《传》到《经》思想展开的问题。依据这种《经》《传》思想发展的连续性观点,《周易》的整体的“理论结构”就从历史的问题转变成逻辑架构的问题,使《经》《传》中包含的辩证法思想及特征的研究成为一个重点课题。并且开始从多方面来理解《周易》辩证法的朴素性,从思维模式或方法论的角度阐发它的思想意义。

**易学哲学史研究** 近十多年,易学史是大陆上易学研究进展较大的一个领域。其中易学哲学史研究进展最大、成绩最为显著。现在大陆上已有完整的传统易学哲学史,像朱伯昆的《易学哲学史》(三卷本),这部结构宏大的著作,将易学哲学作为中国哲学发展中一个相对独立的思想系统来阐释的,通过对中国易学哲学发展历史的考察,揭示了易学哲学“对了解中国哲学的民族特点、中国文化思想的传统以及中国古代哲学的发展”的意义(《易学哲学史》上卷“前言”)。除著作以外,对易学哲学史上有代表性人物和著作的研究也蔚然成风。其论文数量之多,难以一一列举,其中萧汉明的《船山易学研究》列为代表性的成果。当然,尽管易学哲学

史的研究已有展开,但总的来看,许多研究还仅仅停留在思想文献的整理上。正像朱伯昆所说,他的《易学哲学史》仅仅为进一步的研究提供一些基本的文献资料,至于批判性的理论考察和分析尚有待在坚实的文献理解的基础上具体展开。

**《周易》与中国哲学** 《周易》与中国哲学的关系同易学哲学史有关,但着眼点有所不同。易学哲学史研究易学哲学系统的形成和演进,将其当作相对独立的思想现象来考察,这很接近学派史的研究方式。《周易》与中国哲学关系的研究,则将《周易》的易学哲学纳入中国哲学整体发展中考察,研究它的地位、作用和影响。还有的如大陆的某些学者将《周易》与中国哲学关系研究当作是中国整个文化关系的一个组成部分,而一些比较谨慎的学者则将整个文化的问题看作阐明《周易》与中国哲学关系问题的前提。他们认为“应当把《周易》的原意和《易传》以及后来许多‘解释’《周易》的著作严格地区别开来,才能更准确、更科学地说明中国古代哲学思想的发展过程。”(陈金生:《周易》与中国哲学,《文史》第十四辑。)主张从影响关系或文献系统的角度去具体说明《周易》与中国哲学的关系,如《周易》与先秦诸子哲学思想的源流正变关系,《周易》与道教哲学的关系及《周易》与中国佛教思想的某些宗派的关系。还有些学者从更广阔的视角去理解和阐发《周易》与中国哲学的关系,如张岱年先生在撰写的一系列论文中反复强调,《周易》中的《易传》“对于中国古代文化的不断前进、不断发展起了非常重要的作用”,“《易传》的中心观念是变易,宣扬‘日新’、‘生生’。这种变易观念应用于人生观,于是强调‘刚健’,主张‘自强不息’;应用于天人关系问题,于是提出了‘裁成天地之道,辅相天地之宜’的天人协调学说。我认为,这些就是中国文化不断前进、不断发展的真实思想基础。”(《易传》与中国文化的优良传统)。值得注意的是,随着学术界对《周易》哲学特征的认识逐渐深化,一些学者对目前《周易》哲学中的概念用西方哲学观念来限定的方法提出质疑。

比如他们依据《周易》中的“形而上者”和“形而下者”的本来哲学意义,重新思考同“形而上学”(“形而上”一词源于《易经》,用以作为西方哲学 Metaphisic 一词的对应词)的差异。并且还重新探讨不加批判地沿用诸如“本体论”、“认识论”、“唯物论”、“唯心论”来说明《周易》哲学思想的有效性。这种研究显然接近了“元哲学”的立场,它不是从被动的角度来理解中国哲学对西方的接受,而是从更广阔的视野提出以《周易》为代表的中国哲学,它对于当代世界哲学发展所具有意义。

## 二、台湾《易经》哲学研究状况

《易经》的哲学研究在台湾学术界一直是一个主要方面。50年代以来,因儒家的经典和传统思想的关系,《易经》研究被当作儒家思想基础的经典,从思想史和哲学史的角度予以展开的,并一直占据突出的地位。这种情形与大陆上大体相似。不过,最近十多年来,情况有所改变,《易经》哲学意义的现代分析和阐释得到不少学者的倡导,并进一步将这种现代性的思考引向哲学重建的目标,这就使得《易经》哲学研究的重心有所转移,并已经出现一批研究成果。随着海峡两岸学术交往的正常化,海峡两岸的易经哲学研究在许多方面出现了互趋接近的迹象。这里我们仍按前一节的三个题目进行评述。

**《周易》的哲学性质** 大体而论,台湾学者的《周易》哲学研究,多数人赞同《传》与《经》之间具有展开的连续性。因此,用《传》来解《经》在许多学者看来,那是没有多大问题的。因而在《易经》的哲学研究上有与大陆相似的情形,即对《传》的哲学阐释较《经》来得充分。我们看到,对《经》哲学意义上的抽象肯定是有,但在具体的分析中,《经》往往被纳入《传》的思想框架内来引证和阐释,《经》作为一个独立的哲学考察的主题,可说还没有透彻地展开过。当然,

对《易经》内容的丰富性和思想的复杂性，许多学者都有自觉的认识，他们从易学史的角度对《经》《传》的思想渊源和性质进行了分析。他们认为，易学的形成是经长久的蕴酿，其发生时期可追溯到伏羲时代，“经伏羲之画卦，连山归藏与卜辞长久为人类所沿用，于是方有《周易》之产生。”（徐芹庭《易学源流》（上册）且认为在《易经》哲学体系和性质确立过程中，《传》起了决定性的作用，“《周易》初为占筮之用，继有易传，推演深微，天道人事，可视诸事，遂为古代哲理经纬之作。”（吴康《周易哲学思想》）。值得注意的是，在大陆上广为学者所讨论的《易经》哲学的辩证思维特征的问题，也引起了台湾学者的重视，尽管对同一问题在术语和命题上的表述方式上各有所重。这种研究可以高怀民、戴璉璋、吴康为代表。高怀民认为《易经》的占筮即体现了一分为二、合而为一的辩证方法，“《易经》的辩证法采用了一套精密结构的卦象来表示”，而卦象则是占筮辩证观念的图象表达（《易经哲学的人类文明之道》）。戴璉璋通过对《易传》的深入研究指出，“阴阳”作为象征两种相对应而又相辅相成的功能概念，名称虽不一，或称之为乾坤、或称为刚柔等等，“各篇所取，略有差异，其实所指，都不外乎易道的大用”（《易传之形成及其思想》）。吴康则认为，《周易》的是一种“二元思想”：“周易之为学也，由道德实践知识而建立其人生观，构成其理想人格之本德曰仁义，其本性曰性情，其功能曰上下进退，其归极曰生死鬼神，其最高之理极准则曰命，皆二元思想之推衍也”（《〈周易〉哲学思想》）。

近十年来，台湾《周易》哲学研究的著作在数量上超过大陆，在研究的深度上亦有相当进展。如高怀民的《大易哲学论》（1978成文）、于纫兰《周易卦爻象辞义论》（1979世界）、朱维焕《周易经传象义阐释》（1980学生）、黄沛荣《易象象传义理探微》（1984汉京）、林文钦《易传之变易思想研究》（1985师大国研所）、沈佩君《易经传吉凶哲学之研究》（1986台大国研所）、（唐华的《中国易经变化哲学

原理》正一善书出版社 1991 年)等等,都是台湾《易经》哲学研究具有代表性的著作。

**易学哲学史研究** 严格的易学史研究在台湾可说早已展开,老一辈的易学家(可以屈万里、高明为代表)在易学研究上一般都有较自觉的历史意识,且在学术史方面具有深厚的涵养。如屈万里 80 年代初再版的《先秦汉魏易述评》可说是中国最初倡导易学思想史研究的作品之一。而高明早年即有志于易学史著述,他的“五十年来之易学传释”一文。(后来扩充编成《五十年来之易学》一书)直接开启了台湾近代易学史和思想史的研究。后来,他的学生徐芹庭弘大其业,将其扩充成“六十年来之易学”一书,并继续扩大研究范围,由近代易学史的研究,进而追本溯源,推广到对整个易学史源流的考察。徐芹庭的《易学源流》对易学史演进过程中哲学方面的内容很丰富。当然,像徐芹庭《易学源流》这样的总体性的易学史著作在台湾并不多见,一般学者多喜作专而深的研究。如胡自逢的《先秦诸子易说通考》、简博贤的《魏晋四家易研究》、林丽真的《王弼老易论语三注分析》、江超平《伊川易学研究》、曾春海的《晦庵易学探微》和《王船山易学探微》、江弘殷的《朱文公易学研究》,等等,都是易学史的以哲学性的探讨为主的专题著作。而许多《周易》经传研究的著作,多能注意从整个易学的发展过程中去考察它的思想意义。如前引戴琬璋的《易传之形成及其思想》,通过经传关系的分析指出易学思想发展有“明象位”、重德业的“主脉”。它“发端于《易经》,贯穿于春秋,而结穴于《易传》,于是象位与义理,蕴含富美,相得益彰,为易学和儒学开拓了局面。”因而在易学基本精神上“传”不异“经”,有所承更有所创。此外,台湾学者还从《易》的历史发生的方面对易学渊源进行反思和追溯的探究。有的学者批评现在人讲《易》,往往被《周易》所围住,中国医药、堪舆等等可能都是“连山”、“归藏”一系易学衍生或综合的结果。(南怀瑾《易经杂说——易经哲学之研究》)。而近代以来的易学哲学



研究,显然是整个易学哲学史的一个新的发展阶段。对比,在大陆上的研究,目前还处在资料的整理阶段,有待于深入的。

**《周易》与中国哲学** 《周易》在当代哲学研究中的作用和影响,是中国哲学传统体现于现代学术中的活力和创造性的直接见证。许多学者在《周易》哲学研究或《周易》的哲学研究中并没有将自己的眼光限定在纯粹哲学问题的范围内,而是将《周易》与中国哲学的关系问题当作文化继承和发展的问題。台湾学者以中国哲学思想渊源来理解的易,大都从上古社会原始文化的背景上去解说,将历史文献中所记载的,诸如三易演变、及孔子系辞等有关易学起源和演进的材料加以系统的排比整理,并使之与当代考古学的发现和人类学对中国早期文明研究的基本结论相协调,从而建构易学形成史的解说。这种解说:“儒家思想是来自《周易》”,“道家思想是来自《归藏》”,“墨家思想是来自《连山》”,其他各家,诸如阴阳家、纵横家、法家、名家、兵家等等,“如溯其所从来,亦皆渊源于易”。(徐芹庭:《易学导论》。但是这种见解,从“易”的哲学发生渊源上看,是不能仅仅以《易经》这部经典为唯一代表,而应将其还原到早期易学的实际构成来作历史性的说明。

从已有的研究成果看,台湾学者就易与先秦诸子思想的关系讨论得比较充分。比较而言,对易与诸子后形成的儒、道、佛三大思想的关系研究中,对儒家的研究显得更加充分。尽管不少学者都赞同易学从其历史起源看是一个多元发生系统的见解,但对三易在中国而后思想发展中的意义,他们都将其归于儒统。即认为易学发展的最后归宿在儒家或儒经,经儒家创始人孔子及其弟子对易学而作的系统的阐发而形成《易传》,才使神道设教意义上的易学成为完备的天人之学,从而使易学成为严格的哲学。所以,台湾许多学者将易经哲学归于儒学,乃至视易经哲学与儒家哲学是等同的。

在《周易》哲学研究的儒学化的同时,台湾并未疏忽对《周易》

哲学研究作现代化,或对《易经》作现代性的哲学阐释。正如我们所看到的那样,在当代思潮的影响下,对《易》与中国哲学关系的具体考察或进行整体性、多角度、多层次的研究,都会自觉或不自觉地运用一些现代的观点、问题和方法,乃至新的哲学观念和知识的发挥,这就使以现代性的易学哲学阐释作为当代易学的基本研究方式和学术主旨确立起来。像唐力权、成中英、唐华等不少学者运用现代佛学、现代西方哲学、现代科学思想方法论的观点和方法,试图对传统易学作出富有成效和创见哲学意义的阐释。他们作为开拓台湾乃至整个国际易学界易学的现代思想研究的代表人物,由于都出于台湾的学术圈,且其学术著作多在台湾出版缘故,他们的学术思想和见解反映了台湾《周易》哲学研究一个方面。在他们看来,《易经》哲学的重新研究,不仅是一个视界变换或方法论更新的问题,而是确立与哲学的现代重建有关的,以“易”的观念为法式建立哲学方面的一种范式。对于这个问题,究竟如何评述,涉及面广泛,非本文所能承担,只能于此搁笔。

大陆与台湾乃至整个域外的《周易》哲学的研究,不仅是在哲学思考日益趋于世界化的前景下重新思考中国哲学的普遍意义和价值的课题,并且已经成为当代中国哲学创造性重建的工作的一部分。我主张在充分挖掘和整理中国哲学遗产和再认识、再评估的基础上,对整个中国易学哲学展开必要而自觉的批判与反思。自觉批判、反思当然不是从现代哲学(直到现在,这种哲学的基本范型在很大程度上是依据西方哲学的学科架构方式和构成原理建立起来的)眼光出发对中国传统哲学作出阐释,而以创造性的方式透彻地展开。唯其如此,或能在当代世界性的哲学研究上作出应有的贡献。



---

## 第 三 编

# 《易经》东传与东亚易学

---



## 第一章 当代东亚易学复兴的意义

70年代以来,随世界工业文明发展,“后现代主义”的文化意识和价值观念淡化了,一向以科技成就自豪的“西方文化中心主义”的观念,从而使东方社会的历史和文化的整体意义显露出来。有意思的是,当西方的一些富于历史洞察力的思想家致力于西方文化经验的主体性意识“消解”工作的同时,在东方,文化主体意识都得到了进一步的强化。东方传统文化和智慧对于整个人类的意义、价值被确定下来,易学当然地成为整个东方文化复兴的一个组成部分。我们看到,这一复兴在西方世界得到不少学者的积极呼应,并参与进来。这种情形的出现显然十分有利于《易经》现代国际性的深入研究。

具体地说,70年代前后,国际中国学正处在一个重大的转折时期。一些学者在对中国哲学和学术作深入理解时,试图脱出单纯从历史方面予以了解和阐释的模式。70年代是东亚经济开始腾飞的时期。先是日本,然后是韩国、台湾乃至东南亚的新加坡,而到了80年代,整个中国大陆也进入了经济持续增长时期。经济上的成就反过来支持了人们的文化上的自尊意识和自信心。于是人们开始从调和的观念来看传统与现代化的关系,在此背景下考察当代易学的复兴,就可以说,复兴不仅仅是人们对古老经典知识上的兴趣,同时对某种思维范式、价值体系和文化创造精神的追寻,即对易理的深入把握。

在当代国际范围内展开的易学复兴,东亚担当了重要的角色。如果说,整个70年代在东亚(主要是朝鲜、日本和港台地区)已经

酝酿着一场易学的学术复兴的话,那么,到了80年代,1984年10月在韩国汉城召开的首届“国际易学大会”的召开是易学复兴的第一个高潮。“国际易学大会”的最早发起者是韩国易理学会会长池昌龙等人,并得到了台湾和日本学者的积极响应和支持。自1984年以来,连年举行,迄今已十届。除第九届(1992年8月)在美国夏威夷召开外,其余九届都是在韩国、日本、台湾和东南亚的马来西亚举行。每次与会的除了亚洲各国的学者,也有不少来自欧美的《易经》学者。这说明易学大会确实具有国际色彩。初时,由于大会注重《易经》的实用价值和术数研究,且参加者多为东亚、东南亚的一些民间性的易学团体,在高等学府和学术机构从事《易经》研究的学者并不多,因此,使大会具有很浓的实用倾向。但由此引起的反响却是深远的,并波及整个世界。又由于这样的大会连年按期举行,形成规范,自然而然地就在文化上造成了一股声势。由此可见,对《易经》的兴趣及推广应用和研究,已经成为今日东亚文化的一个核心。就这一点而言,说东亚文化富于易文化色彩,易文化是东亚文化的构成部分,以及不少东亚学者提出“易与东亚文明”并不过分。

在古代(从公元纪年起至19世纪),整个东亚地区的社会文化及学术思想的发展,持续地处于中国文明的影响之下,汉字是该地区学术上的通用语言,也是学者、诗人和作家们运思达意的工具。即使在这些民族有自己的文字语言,但仍将精通汉文看作是有教养、有身份的标志。所以,在相当长的一段时期里,汉字在这些地区的教育、政务、学术等诸多方面有着广泛的功用。整个古代时期,汉籍(包括《易经》)在东亚及东南亚成为这些民族建立历史性的文明和民族文化的精神基础。像发源于印度,形成于东亚及东南亚的“佛教文化圈”,主要是建立在汉译印度佛典和中国佛学典籍的基础上。因此,在相当广泛的范围内,东亚及东南亚“佛教文化圈”与汉字和汉语典籍为基础的“中国文化圈”是交叉重合的。然

而东亚及东南亚刚开始从中国大规模引进文化的时代，也正是中国儒学全面确立和广泛流行，并由本土向周边民族和国家扩展其影响的时代。在这种文化上的引进或扩展是一个多源、多元、多相位、多取向的复杂过程，在其中儒学据有首要的地位。因此，在整个东亚，《易经》被当作儒学的基本经典来接受。而易学在这一广大区域的传播大体上是伴随着儒学典籍而展开的。起先只是单纯的学习和实际的应用，在较晚的时候才展开学术性的研究。从东亚及东南亚的《易经》传播史，或者说得更宽泛些，从广大地区的易学发展史看，这一过程大致开端于纪元初，几乎与东亚及东南亚的儒学史是同步进行的。

自近代以来，《易经》研究在东亚主要是作为“中国学”的课题对待的，不过，在文化和意识形态领域里它不再是神圣的或不容质疑的，而被当作客观的历史性的学问，这里经历了一个复杂的转变。近代东亚（尤以日本为典型）的《易经》研究由于摆脱了传统的“经学主义”的文化观念，以近代的“科学主义”和“理性主义”作为其学术的导向，（这一点尤以明治以后的日本为典型，朝鲜复国以后易学的发展基本上也呈现了某种与日本相似的特点。）易学成为一种传统性的学问，它作为学术研究对象被纳入思想史范围。因而，近代以来，东亚《易经》研究尽管在学术上积累了许多新成果，不过，《易经》及整个易学原先在文化上所具有的那种重要性，在近代以来很长的一段时期内却丧失了。我们知道，《易》在古代东亚，其重要性之获得主要是在文化和社会生活方面，而非单纯学术性的。在近代，这种学问的学术性被突出了，而其文化上的重要性和社会意义却失落了。这种情形只是到了当代才有了重大的改变。当代东亚易学的复兴，可以说是《易》的现代意识的复兴，以这种意识来观照《易》，《易》成了东方主体文化得以重建的基础和精神支柱。



## 第二章 《易经》在朝鲜的传播 与朝鲜易学

在东亚,《易经》传入朝鲜较日本要早,且很为那里的学者所重视,因此,朝鲜的学术、思想、文化受《易经》的影响,相比之下,也较为深刻。从今日韩国国旗仍以太极图案为标志这一表象,可见中国易学对朝鲜文化之感染及社会观念影响之一斑。由于笔者学术条件的局限,本章只能就《易经》在朝鲜的传播和影响的历史初步展开一些考察。

### 一、《易经》东传朝鲜的历史概况

《易经》在朝鲜的传播过程大致是伴随着所谓儒家经典和各种术数之学(诸如占卜风水地理等)的传入而展开的。由于《易经》在这些被确定为具有权威性和文化效力的经书中占据着重要的地位和作用,从而使它的思想影响和学术内容在众多东传的中国典籍中具有突出而显要的性质。

《易经》传入朝鲜而展开思想学术史,若按儒学或按更为广泛的汉学、汉文化在朝鲜发展过程分期,大致可以划分为五个时期。(一)传说时期,时间约从公元前10世纪至纪元前后。我们可以从远古时代的中国早期“易”对朝鲜史前文化的影响问题。(二)三国时代传入的纳入“五经”系统的易学时期,时间约从纪元前后到公元675年。由此开始了易学传入朝鲜的“信史”时期;(三)新罗、高

丽时期,由隋唐兼修道释的儒者纳入三教合一唐易系统、及后来由宋代新儒家完成理论综合建立富于综合性的宋易系统,时间由公元675年至1392年。这是朝鲜本土易学的形成和初步发展时期;(四)李朝朝鲜由中国传入的宋明儒性理派和图书派易学在朝鲜继续发展并形成朝鲜成熟的本土易学时期,时间由1392年李朝建立到1910年日本并吞朝鲜。这既是朝鲜易学的鼎盛阶段,亦是这类学术在朝鲜趋于衰微时期;(五)易学随同整个传统儒学不振的情势进入近代的衰微时期,直到当代才出现某种学术复兴的趋势。时间由1910年到现在。尽管汉学在整个这一阶段,没有以往有利其发展的整体性的文化环境,汉学成为一种学术研究的对象,而不是非遵循不可的学术典范。但《易经》似乎仍有某种精神上的吸引力和感染力,这确实是令人惊异的事。下面按上述分期,对《易经》传入朝鲜的历史和朝鲜易学演进的过程作一概述。

## 二、从古史传说看《易》在古朝鲜的传播 (公元前10世纪至纪元前后)

《易经》及与《易经》相关的思想、文献和器物最初传入朝鲜的时间和经过,由于没有明确的记载,很难详考。可以初步确定的是,因地理上的便利条件,及各种文明发展条件和因素的作用,乃至人种上亲密关系,中朝两国从史前时代起便相往来。这可从箕子东去的传说和卫满朝鲜的建立以及大量现代考古发现得到证明。伴随着这种相互迁移和交流的过程,中国文化的诸多内容,包括文字、书籍、技艺、乃至习俗等等在内,便自然而然地被引进朝鲜,《易经》及由其代表的文化和思想也随之传入。

关于箕子东去的传说,最早见于汉代史学家的纪述。《汉书·地理志》在燕地条记载道:“玄菟、乐浪,武帝时置。皆朝鲜、涉貉、句骊蛮夷。殷道衰,箕子去之朝鲜,教其民以礼义田蚕织作”。对

《汉书》的这一记载(虽有争议),中朝及其他国家的学者,一般均予以肯定。在这里,我们不必执着于一事一人的考证,而从中朝文明史演进来考察,就可以发现这种传说有其成立的理由。我们仅从“占卜”(原始的易至少从其经验来源上与种种占卜活动和观念有关)在上古时代的中国及整个东亚相当流行作一些讨论。殷商文明的突出特征之一就是巫教发达而盛行,而占卜构成了整个巫教的核心内容和基础。商代为了从事占卜而建立了一系列专门的机构,据托名为箕子所作的《洪范》记载:“七,稽疑。择建立卜筮人,乃命卜筮。日雨、日霁、日蒙、日驿、日克、日贞、日悔。凡七、卜五,占用二”。对商代卜管机构加以记载的,还有《礼记·曲礼上》:“天子建天宫,先六大,曰大宰、大宗、大史、大祝、大土、大卜”。这些记载可参看。由此反映了殷商占卜已形成了一种繁复多样的文化和观念体系。据现代朝鲜史学家的研究,从远古时代起占卜在东亚就相当流行。在朝鲜古代民俗学的实例中常见的占卜行为,就是通过卜骨或卜卦来预知神的旨意。朝鲜青铜时代与铁器时代初期(约当公元前10世纪至公元前1世纪,其开端与箕子东行的时代大体吻合),古朝鲜境内流行占卜,当时人们的一般作法是用火烧兽类的肩胛骨,从烧后产生的裂缝中判断来日作事的吉凶,从而了解神的旨意。除卜骨外,亦有较复杂的占卜技术的运用,并有专业人员掌管。执掌占卜者称为“巫掌”(萨满),所使用的最普通的手段,是被称之为象征太阳神的“明图”的圆盘形金属板、铃铛及鼓(朝鲜历史研究会《朝鲜全史》第一卷)。这种“明图”具体样式如何,不得其详,但象征性的巫具运用,说明其占卜方式已经注重符号化手段的应用。

《尚书·洪范》,是记载殷末周初思想的一篇文献(关于《洪范》的成文及所表述思想的年代颇有争议,本文姑取一说,不展开讨论)。《洪范》开篇标明是箕子。箕子是商末巫史文化的集大成者,除《尚书》外,先秦西汉的典籍中(《韩非子·喻老》,《战国策·秦

策》、《孟子·公孙丑上》、《史记·殷本纪》、《汉书·五行志》、及我们上面引述的《汉书·地理志》均不同程度记载他的事迹。现代学者丁山依据新出土的甲骨资料和史籍对箕子其人作了较为详细的考证,认为“箕子确是商末的重臣,甲骨文里不容不见”;“箕子,在甲骨文里称箕侯”(《商周史料考证》)。而《洪范》虽与《周易》渊源不同,但同样体现了上古“易文化”的传统。对此,《汉书·五行志》加以明确的说明:“禹治洪水,赐《洛书》,法而陈之,《洪范》是也。圣人行其道而宝其真,降及于殷,箕子在父师位而典之。周既克殷,以箕子归,武王亲虚己而问焉。”这一记载如大体可信,那么箕子的整个思想可说与上古“三易”的传统都有一定程度上的关系。这样的人物如率族而迁移韩地,其对韩族早期文化和思想都产生了相当的影响就不奇怪了。

有意思的是,箕子东行并不是传说。上古时期中朝文化的交往在宗教传说中亦有所揭示。根据韩国学者的研究,不仅中国早期文明对韩国有影响,韩国的宗教和巫术也曾对秦汉时代的中国文化产生过作用和影响。韩国道教学者李能如(1867—1945)认为,韩国不仅是东方神仙思想起源的地方,而且早在很久以前就有了图讖和占星,且能通过观察星宿而预知一年收成的情况。因而秦国卢生到韩国学了此类方术后回中国。李能如还说,张良曾从韩国招募沧海力士,要他在博浪沙狙击秦始皇,他和沧海力士建立了生死与共的亲密关系。李氏还列举张良曾投箸占卜汉高祖建立王朝的成败,张良年轻时从学于黄石公,晚年修行导引,辟谷,希望隐逸,欲跟仙人赤松子游四海等行迹,推测他也是一位方士,而他的方术是从韩国学到的。(李能如《韩国道教史》第43—45页,转引自福井康顺等《道教》第三卷)。都珖淳也提出神仙方术思想是韩国原始的、固有的思想。他指出,正因为韩国是神仙思想的发祥之一,所以古代东方的“很多神仙说都以韩国为中心发展起来,在中国有名的神仙、方士中,很多与韩国有关系”(同上)。在众多的传

说中，“黄帝东渡说”最值得注意，因为《史记》、《抱朴子》和《历世真仙体道通鉴》等等对此都有记载。《史记·五帝本纪》：“（黄帝）东至于海，登丸山”；《抱朴子·地真》：“昔黄帝东到青丘，过风山，见紫府先生，受《三皇内文》，以劾召万神”；《历世真仙体道通鉴》卷二：“黄帝独自修道长白山，日久功成”。都珖淳对这些引文辨析道（持相同见解的韩国学者还有安浩相等）：“在这里，‘长白山’、‘风山’、‘丸山’，都是‘太伯山’的异称，意指‘白头山’，而‘青丘’则是韩国的别名。这些固然是神话传说，但此类传说是以韩国的地方（特别是太白山）为中心而发展的，必须引起注意”；“再有，正如《山海经》卷三《海外西经》、《网鉴金丹》卷一和《历世真仙体道通鉴》卷一等所叙述的那样，在黄帝以前的时代，东户氏、皇覃氏、有巢氏和三皇五帝等等也同韩国或韩国的太白山关系密切，这是非常耐人寻味的”（同上）。

由此可见，在《易》学（上古易教与道教具有共同的或相近的文化渊源）传入朝鲜之前或同时，古朝鲜已形成神仙思想、山岳信仰、灵星崇拜、地方性习俗、民间信仰、咒术、天文、占星术、谶纬或预言等复杂的文化，这些巫术文化或宗教文化与中国的“易”或“道”具有同构性或类似性，尽管其发达程度不一。正是这种思想的形成，尔后它在吸收包括易在内的中国文化时，才能体现其主体性精神，形成独具特色的韩国易学。

如果说，黄帝和箕子东行的传说，由于年代久远，其史实已不易稽考，那么到了秦汉之际，这种传说已经以越来越清晰的历史面貌表现出来。最迟至汉武帝时代，中国在朝鲜半岛设置郡县，汉人官吏、商贾及移民往来者很多，此后，中朝文化交往的历史记载不绝于书。从易学的角度看，汉武帝推崇经学，“罢黜百家，独尊儒术”，确立了儒家思想的统治地位，中朝文化交往必然将这一思潮传入朝鲜。由于有了较具体的文献记载，我们就进入了《易经》东传的信史时期。

### 三、“三国”时期《易经》在朝鲜的传播 (纪元前后至公元 675 年)

到了汉武帝在朝鲜设置郡县之时，我们便到了中朝文化交流史的“信史”时代，自此以后，关于朝中两国交往的历史记述趋于纪实而具体。从汉武帝(公元前 108 年)起至两晋末年(公元 316 年)，中国在朝鲜设立郡县四百多年，可视为中国早期儒教影响朝鲜时期。在这四百余年，郡县官府以汉朝的儒家统治思想为治理地方的指导思想。公元前 1 世纪中叶，也正是朝鲜半岛三国高句丽、百济、新罗相继兴起的时代，到了 4 世纪末，遂形成三足鼎立的局势，易学的主流部分作为儒家学派的思想的主要构成部分，便在朝鲜传播开来。因此，我们须将易学纳入当时中国文化传播到朝鲜的整个潮流中才能看清其传播和影响的实际情形。

三国兴起时期，朝鲜文化最大的动向就是“政教分离”。这一分离过程最早出现于箕子朝鲜时期。箕子之前，史界称之为檀君神政时期(传说王俭于公元前 2334 年立国)，“檀君的后嗣代代都是神人，执行祭礼和政治两件事。后来檀君政权一倒，箕子朝鲜出现，檀君神人被剥夺了政权，便进山只管神事。进入三国时代，王权开始伸张。不能参与政治的巫师一党以男巫和女巫进行活动，只管神事。这样，历来跟随神人的神教徒便以神人或仙人为中心，变成了练习不老长生法和武艺的特殊集团。这就是高句丽的皂衣仙人、新罗的花郎团”(金得晃《韩国宗教史》第一编概论)。到了三国时代，巫师的政权被君长完全夺走之后，韩民族的占卜迷信和鬼神信仰依然盛行，巫师下山到朝廷和民间，广泛举办神事。朝廷按节期举行国家的大神事，百姓也为了招福禳灾几乎每天叫巫师办巫事。如果说，朝廷对作为儒家经学的《易经》更为接受，那么，民间则与作为“易外别传”的风水图讖说的关系远比同儒学的关系更

为亲近。由此出现了整个朝鲜易学演进的基本分野，即作为经学和儒家教育的“易”及作用方术应用的“易”。前者显，后者隐，但两者的相互联系和影响显然是存在的。

作为经学或儒学教育构成部分的易学在朝鲜的确立，其时间要远远晚于对《易》作民俗上的借用和接受。而兴办教学则是其对《易经》展开较严格的学术究研和传播易学的主要途径。

高句丽在三国之中距中国最近，且起于汉代所设的玄菟故地，因此，无论在民俗上，还是在政教文化上，早就与中国有所接触。高句丽在建国之初便使用汉字，所以中国经籍的传入及易学经学思想的浸渐在三国之中是最早的。高句丽“立太学教育子弟”是在第十七代小兽林王二年（公元372年）6月，这正好是秦王苻坚派僧顺道来高句丽传佛教的同一年。（这是高句丽设置专门机构传授中国学问的最早纪录）。太学是高句丽的最高学府，在那里主要讲习包括《易经》在内的“五经”和三史（《史记》、《汉书》、《后汉书》）。由于太学只招收贵族子弟，所以又在城镇兴建称为“扃堂”的地方学堂，招收一般的青少年，教他们学习“五经”“三史”和射箭。当时五经三史成了高句丽普遍的教学读物。《北史·高句丽传》载：“书有五经、三史、《三国志》”便反映了这一历史情况。由于史料不足，我们对《易经》在高句丽及整个三国传播情况还不能作充分的估计。不过，小兽林王时，《易经》已被作为通行教材来使用，这表明《易经》的传入时间还要早些。

高句丽文化受汉代易学宇宙观的影响，这在墓室壁画艺术（特别是神灵题材的壁画）方面亦有突出的体现。这一类壁画多为5世纪末至6世纪中叶的作品。高句丽的政治中心于427年转移到朝鲜半岛之后，墓室壁画从题材到技法仍继续保持着与汉文化的深厚渊源关系。神灵题材最典型的模式是脱胎于中国宇宙图式的神话，如代表四方和整个宇宙秩序的四神（四灵）：青龙、白虎、朱雀、玄武。在中原，汉代墓葬里最早就出现了四神图像，并有许多变

形，而以四神作为四方和整个宇宙的象征。显然这与汉代以易为架构的宇宙观有关，或者可以将其视为汉易的艺术表达形式。到南北朝时，四神已成为墓室壁画、墓志、石棺装饰（富有宗教意味的艺术装饰）的不可缺少的形象。高句丽晚期墓室壁画题材以四神为主，充分体现它与汉文化深厚的渊源关系。

朝鲜三国中与中国海上交通最频繁的是百济。百济在传入《易经》等儒书的同时，还引进了许多佛书和道书。作为儒学系统的易学和佛道思想都对百济文化和思想产生了不同程度的影响。在高句丽，阴阳五行思想流传很广，并渗透到社会政治生活的各个方面。朝鲜古代文献有这样的记载：“矛川上有黑蛙，与赤蛙群斗，黑蛙不胜死。议者曰：黑北方之色，北扶余破灭之征也。”（《三国史记·高句丽本纪第一》）体现了以五色及方位配五德的循环观念。《易经》最早传入百济的时间已不可详考，因而我们只能约略知道一些当时《易经》的传播情况。据日本史籍所载，公元285年（百济第八代古尔王当政），百济使者阿直岐曾荐博士王仁至日本献《论语》十卷和《千字文》一卷。这是通过百济而将中国典籍传播到日本的开端。继此以后，百济在相当长的一段时间里似乎一直热衷于向日本推广中国经籍和经学，并在该时期担当将《易经》从百济传到日本的重要学术使命。据《日本书纪》记载，继体天皇（公元513年），百济派五经博士段杨尔渡日，传授五经，此系五经博士渡日之始。三年后，百济又派五经博士汉高安茂代段杨尔。钦明天皇十四年（公元554年），百济再派五经博士王柳贵，从易博士王道良渡日。由于五经博士的陆续东渡，汉代的经书和经学便渐次传播于日本上层人士中间，从此，包括《易经》学在内的中国经学的整体面貌被日本所了解。而百济能这样持续地自觉支持中国文化的推广工作，可见其学术上已有相当充足的积累。

除了经学易外，百济对各种易学方术研究亦相当提倡，并将其影响施展于日本社会。《日本书纪》在谈到推古天皇十年（602年）



时说,百济僧人劝勒赴日本时,传来历本天文书和遁甲、方术之书。遁甲以《易经》八卦和阴阳五行为基础,并综合诸多其他门类的预测术而成一门专门的学问。这门学问在中国道教中则是一种重要的法术。而“方术”则是咒术、天文、占星、卜筮、医药等各种术数的总称。这些东西中哪些源于中国,哪些是百济固有的,已不可详考,但由此可见当时易学构成的学术形态及在东亚传播的大体情形。近萧古王在位期间(公元346~375年)是百济《易经》学形成时期。这一时期百济已能向日本派出专门易博士,表明《易经》在当时已有学者专治,并有所成就。据《北周书》记载,公元4世纪左右,百济已是人文彬盛,“俗重骑射,兼爱坟史。其秀异者颇解属文,又解阴阳五行,亦解医药卜筮占相之术”。这表明当时以经史为主要内容的百济教育事业已有很大发展。

三国时期百济哲学思想的形成与发展在朝鲜哲学史上占有重要地位。这种哲学思想的最基本方面明显受到汉代易学观念和思想的影响。我们不妨对现代朝鲜学者的研究作较详细的引证。北朝鲜学者在一部集体编撰的历史著作中写道:“百济初期,发展着一种含有唯物论因素的哲学思想——阴阳五行说。据历史记载,对精通这一思想的人授予《易》博士(即阴阳博士)的官职,以奖励这种思想的发展。百济的思想家们反对那种认为世界是由某种超自然的上帝创造和统治的宗教唯心主义,认为一切物质现象的起源和存在是自然界固有的,人类生活不可缺少的五种物质要素,即水、火、土、木、金相互结合和调和的结果,用自然界普遍存在的阴和阳相互作用,说明自然现象的运用和变化的原因。他们认为自然所发生的像地震、冰雹、雷、暴雨等都是阳气和阴气互相不相协调所引起的现象,人体生病也是因构成人有机体的物质要素阴气和阳气不调,或气不足所引起的现象。这样,在说明自然现象方面,百济人(从中国——引者加)引入了阴阳五行思想,在一定程度上用唯物论作了解释。”(朝鲜科学院《朝鲜全史》第四卷)当代韩

国学者对此虽有不同的解说，但在承认百济哲学思想的形成与发展深受汉易的阴阳五行思想影响这一点，大体是一致的。

新罗地处朝鲜半岛南端，在三国之中发展较迟，通使中国也较晚，公元377年（晋孝武帝太元二年）始遣使到前秦。其后，从新罗政府颁布的一些典制看，已逐渐受到中国文化的强大影响。乐史著的《太平寰宇记》便讲新罗“其文字甲兵同于中国”。在高句丽和百济向唐派遣留学生的同一年，新罗也派遣留学生来中国学习儒学和佛道学说。《三国史记·新罗本纪（第五）》载：新罗善德王“九年（公元640年）夏五月，王遣子弟于唐，请入国学”。于此同时，新罗开始积极兴办学校、置国学之官讲授儒经。不过，大规模地兴办国学、从而对《易经》等中国经书进行系统地学习，则是在新罗统一三国（公元675年）之后。

#### 四、《易经》与新罗、高丽两朝的学术文化 （公元675年至1392年）

公元675年，新罗借唐朝力量统一三国。从此新罗同唐皇朝建立起紧密关系。新罗引进唐朝多种文物制度（特别是学校和科举制度），同时也从中国引进了儒释道三教并举的新思潮。在《易经》文本上则采纳孔颖达的《周易正义》。以《周易正义》为代表的唐代易学基本上以王弼的新易学为本，重义理，与重象数的汉代易说有重大的不同。汉唐易学的重大差异在新罗朝《易经》研究中是通过教育上采用孔疏本而不用汉人旧注本而体现出来的。而到了新罗末期，朝鲜的思想亦在一定程度上接受了传自中国的宋人新易学思想，这种新易学思想的基本构成内容之一就是“太极说”。

神文王二年（公元682年），新罗仿唐制于首都庆州建立国学，进行系统的经学教育，对《易经》研究的展开影响颇大。元圣王四

年(公元788年),新罗开始实行“读书三品科”。读书三品科的三品以考试科目多少而定。以《曲礼》和《孝经》作考试科目者为下品;以《曲礼》、《孝经》、《论语》作考试科目者为中品;以《论语》、《孝经》、《礼记》、《春秋古氏传》、《文选》作考试科目者为上品;而《易经》则列为“特品”考试科目。这种考试同国学内容相重,要皆以经学为主,辅以文学。景德王六年(公元747年)改国学为大学监,并置博士、助教等教学人员。学生年龄十五岁至三十岁。修业年限为九年。所修课程主要是儒家经典,除《周易》外,还有《左氏春秋》、《尚书》、《礼记》、《毛诗》、《论语》、《孝经》及《文选》等。其中《论语》和《孝经》为各科所必修,而《周易》及其他经籍则为选修课程。由此可知《周易》在当时的教材系统中虽具有重要性,但由于掌握较难,仍被列为选修教材。

新罗王朝推崇儒学,同时,道教和佛教禅宗兴起,一时十分兴盛。在国学和太学监奉孔子及十哲七十二篇弟子画像,并行释奠之礼,因此,使历来不看重训诂文学的儒学,成为带有宗教性质的儒教。因此,新罗王朝的儒学混合了道佛二教的内容。这种三教混合的情况在易学中亦有所体现。

在新罗朝,儒学地位与王权势力的消长有关。随着儒学地位的不断提高,新罗对于儒学人才的需要也大为增长。据统计,兴德王十二年(公元837年),新罗在唐朝国学的留学生达216人之多。而据《唐会要》卷九十五“新罗”条载:“开成……五年(公元840年)四月,鸿胪寺奏:新罗国告衰,其质子及年满合归国学生共一百五人,并放归”。从这两个数字就可以见出新罗来华留学生之盛。这些留学生回国后,多在儒学教授(《易经》为教授的重要科目之一)、外交文书撰制、时间观测、天象解释、历书制订、医学、律学等实际部门从事行政和学术工作。而下层的知识分子则在民间传授占卜和风水等术数之学。在新罗留学生中,于易、儒、道、佛诸学有成就者颇众。

新罗朝时期朝鲜学者对中华大唐文化极为仰慕，常有留学期满(为期十年)不归者，成为当时一突出的问题，因而有忘却自我文化的固有性和特殊性的倾向。在易学(儒家经学易)研究中，其方法是一以唐人注解为本，而缺乏独立发展的性格。整个看来，儒家经学一系的易学在整个新罗朝并无重大进展，而道教一系的易学却有了相当的发展，并与图谶风水说一起产生了广泛的文化影响。

从易学史的观点看，其中尤可举出崔承祐、金可纪、崔致远等人。这些人物的重要性就是将与道教的易学传统关系至密的中国内丹术传入朝鲜。新罗朝时期从中国传入的丹学基本上不是外丹道，而是内丹道，因而是一种哲学意味极浓的新学说。内丹术不是借助他人之力和外在方法来炼丹药(仙药)，而是通过自己的精、气、神的自身之力、内在修炼，积累功力使体内成丹，是一种注重生命本性的修炼法。据《海东传道录》等书记载，唐开成年间(公元836~840年)，即新罗闵哀王时代，崔承祐、金可纪、僧慈惠三人入唐留学，于广法寺通过天师申元见到了钟离将军，听其讲授道书和口诀，修炼三年而成丹。他们学习的是唐代形成的以易理为基础而融合三教的新丹学。在中国，这种丹学的进一步演进就在金元之际形成了全真教的丹学。金可纪由宾贡科及第成为唐朝的官吏，崔承祐和僧慈惠则回新罗后，广为传播从唐学来的新道旨。于是以修炼性命为中心的中国道教的丹学在新罗发展起来。中国道经大量传入朝鲜始于新罗朝。人们一般普遍爱读的是《玉枢经》《周易参同契》、《黄庭经》、《阴符经》等。据传崔致远于新罗景文王八年(公元869年)入唐留学，从前辈金可纪那里接受口诀，归国后从崔承祐、僧慈惠等接受道旨，完成了《参同契十六条口诀》等一系列道学著作，因而被视为韩国道教的鼻祖。

除崔致远外，新罗朝著名的儒学者强首、薛聪等等对《易经》亦深有研究。特别是薛聪，他开创了以“吏读”方式解“易”的方法，在朝鲜易学史上占有重要地位。从中国经书文籍传入新罗时起，由

于用汉字所写经书在传播和传授中的困难，新罗学者就试图予以解决。新罗原无自己固有的文字，3世纪中叶后，汉字虽已成了通用文字，但与新罗语言不合，使用很不方便。到7世纪中叶，薛聪对用中国字音记录新罗语言的一般通用规律进行总结，创造了“吏读法”，即用汉字的音或意，标记新罗语言的方法，并进而将语言和文字密切结合起来，用朝鲜语来读解包括《易经》在内的儒经，使《易经》和整个汉学研究进入了新的发展阶段。《三国史记》新罗人物列传中言薛聪“以方言读九经，训导后生”。以“吏读”方式解《易》，其实质就是以朝鲜本土语言来表达《易经》的思想，从而使易学植入朝鲜文化的渊源中，成为有根之学，只有这样，才有独创性的朝鲜易学思想可言。到了朝鲜朝，富于独立性格的易学思想的形成显然与这一语言背景的演进是分不开的。

新罗朝易学思想演进的另一动向就是图讖风水说的兴盛。新罗朝在《易经》经学内丹术、阴阳五行思想普及的同时，图讖和风水地理思想也有很大发展。朝鲜自古以来占星和图讖就十分发达。在三国时代（乃至更早些时）业已流传《神志秘词》、《九变图局》（《九变震檀之图》）、《三圣密记》等图讖书籍。其中《神志秘词》和《九变图局》。据传说系檀君的文教官吏神志仙人所著。朝鲜早期的图讖书籍和思想与中国讖纬之说的关系虽不可详考，但两者之间存在着某种复杂的渊源关系却可认定。图讖说与讖纬说皆以天人感应和阴阳五行为基本观念，因而与汉唐易学具有某种共生结构。这种学说在新罗朝（及以后的高丽朝）流行以后，在当时的政治、经济、社会文化各方面起了很大的作用。新罗末期的崔志远不仅通儒学和道术，亦精于图讖卜筮。据说他很早就预见到新罗不久将要灭亡，高丽将从开城的松岳山兴起。他曾预言说：“鸡林黄叶，鹄岭青松”。讖语中所说鸡林意指庆州、鹄岭意指开城。据说，新罗的监干八天在观察扶苏山（开城的松岳山）的形势之后，也曾预言将由此出现统一三韩的君主。这种预言的理论依据即是风水

说。

与崔致远同时的异僧道洸(公元827~898)亦以亦善图谶预言而著名。道洸在朝鲜的易学术史上是最著名的人物之一。他同时是图谶的制作者,有《道洸秘记》曾风靡一时。他以“风水地理说”为其“图谶说”的根据。他说,山水地理因所处环境不同而有衰旺和顺逆之别,因此必须选择旺处和顺处。对衰处和逆处必须人为地加以弥补,主张地理衰旺说,山川逆顺说和弥补说。据《旬五志》记载,道洸在观察松岳山的形势后,曾向王隆(王建之父)预言,说该山脉由白头山延伸而成为明堂(风水地理上的吉祥)之地,若在那里居住,就能生圣子,并说应起圣子之名为王建。王隆照此预言,结果果然生下了王建。王建长大到十七岁时,道洸再次出现,预言王建将创立基业。结果,这些预言全都应验了。后来王建统一了三韩,成了高丽的创业之祖(太祖)。托名道洸的《道洸踏山歌》中有所谓“松岳山辰马主”的图谶,王建相信该图谶,遂决定建高丽之都于松岳山,即开城。而据《旬五志》记载,道洸在定都开城后,观察其地形,预言该地之王业能持八百年之久。

因此,不难理解,在新罗高丽朝之际,风水地理思想十分兴盛。高丽太祖王建是图谶、风水地理的信奉者。他在为告诫后世子孙而作的《训要十条》中说;“朕仰三韩山川之暗助而完成统一大业”,“诸寺院皆据道洸就山水顺逆之推断而开创”。在整个高丽时代,图谶占卜、风水地理说在社会上蔓延,影响甚大。高丽历代国王和贵族及佛教徒一起信奉阴阳谶纬风水杂说。“宫内术士、卜士蠕动、出门、祈祝、看地相、造宫殿等各种活动都为阴阳官或地相官的占奏所左右”;“所有的人都讲国都、阳宅和阴宅布局的祸福。国民在私人生活和活动中也讲究日期、方位、方向的吉凶”。(金得晃《韩国宗教史》,第一编概论)睿宗于睿宗元年(公元1106年)曾以王命形式搜集了图谶风水方面的全部书籍,加以研究后,删定为一册《海东秘篆》。神宗元年(公元1197年)也曾设“山川裨补都监”,掌

管弥补山川风水事宜。此外,在高丽时代,作为掌管有关占卜、图谶、风水事务的官署而设置的“书云馆”,一直持续保留到朝鲜时代。

高丽太祖王建不仅信奉图谶、风水之说,亦重视经学教育。《高丽史》志卷二十八学校条:“太祖十三年(公元930年)幸西京创置学校。命秀才延鹗为书学博士,别创学校,聚六部生徒教授”。此为高丽朝设立学校之嚆矢。继此而兴的教育以经学为本,兼重术数。成宗十一年(公元992年)诏文中说:“国朝创业已久,守文以兴,寡人……思阐九流之说,广开四术之门,发彼童蒙、置诸学校。”(《高丽史·世家、成宗》)高丽朝的教育经学课程中《易经》具有重要地位,同时也设有阴阳术数课程,并在科举中设占卜一门。

高丽朝于光宗九年(公元958年)开始实行新的官僚选拔制度即科举制,这同时也是整个朝鲜古代史上第一次确立科举制度。科举制度的实施对《易经》的学术研究推动虽不大,但对易学的普及却有相当大的作用。高丽时代初科举所试科目分制述科、明经科两大业,此外有杂科的医生和卜业。述制科又称进士科、是高丽科举的重点,明经科并不受重视(就其实质而言),而杂科的地位则更低,这种格式此后在高丽一代施行不辍。《易经》经义亦为述制科的考试科目选考内容之一,一般在初场抽考。而在明经科中《易经》则为必考科目之一。李成茂对仁宗时明经科的考试科目作了这样的描述:“根据仁宗十四年(1136年)制定的规定,明经科第一天考《尚书》、《周易》各10条,次日考《毛诗》10条,若各有6条以上试题获‘通’的成绩,第三天试‘10机’(又叫‘讲签’,将写有经书名称的签子放入笼内摇晃,考生从中抽出一枝按题讲经),主要内容有《周易》、《毛诗》、《春秋》、《礼记》等,10机中若有6机以上读出并讲解获得‘通’,就叫合格。”(《高丽朝鲜的科举制度》,贰科举制度的内容和实施)。由此可见高丽朝《易经》用于科举考试之一般。

整个高丽朝,教育有较大的发展。睿宗四年(公元1199年),扩

充国学、设置七斋：《周易》曰丽泽，《尚书》曰待聘，《毛诗》曰经德，《周礼》曰求仁，《戴礼》曰服膺，《春秋》曰养正，武学曰讲艺。自第一斋至第六斋通称为儒学（在这里易学为儒学六学之一，类似于六种经学讲座，由此也表明《易经》学至此时已作为一门专门经学，学者须再次研考，并有人专守、专授。从国子学、太学、四门学进入七斋，算是升级。七斋生在这时对《易经》也进入较深入的研究。高丽朝教育的另一动向则是私学的兴盛，并发挥日益重大的文化作用。有“海东孔子”之称的崔冲首开私人讲学之风，设“九斋”讲授《易经》等九经及《史记》等三史。与此同时，高丽名儒中郑倍杰、卢旦、金尚宾等十一人相继在其他十一处进行私人讲学，与国家开办的国子监并行。出于这十二门下的生徒中许多人对《易经》都深有研究。当然，易学不仅与经学（儒学）有关，亦与各种杂学相关。高丽前期的学术有所谓“七学”之称。所谓“七学”即儒学、武学、医学、律学、书学、算学、阴阳学。这些学术成为国子监和私学教育的基本内容。到了高丽末期，随着文化领域的扩大；七学变成了十学，即儒学、武学、吏学、译学、阴阳学、风水学、字学、律学、算学、乐学。到了朝鲜时期学科规定虽小有调正，但基本的格式仍沿袭下来，易学在诸学中始终占据着重要的地位。

高丽末期文化学术思想最重要的动向就是朱子学的传入。韩国学者韩承国指出：“在输入朱子学以前的韩国儒学思想，从三国以来是盛行以‘五经’为中心的汉唐学风，在朱子学，比起‘五经’则更重‘四书’，而展开‘性理学’的理论。”（《韩国儒学史》第四章高丽时期的儒学）有意思的是，在高丽朝前期（乃至更早的三国时期），整个朝鲜学术虽以“五经为中心”，但易学在学术上并不显，其影响较大、较突出的是在民俗方面。高丽末期，朱子学传入后虽以“四书”为中心（四书和五经合称“九经”，而四书的重要性被反复强调），而易理在学术上反能彰显，成为而后新兴的“性理学的主体的规范原理”（同上）。程朱学于13世纪末始系统地输入朝鲜，使高



丽文化教育一度振兴。忠烈王十五年(公元1289年),安珦(公元1243~1306年)随忠烈王到元大都,自大都购得当时新刊的《四书集注》和《朱子全书》。不久,在大都专修程朱之学的白颐(为安珦弟子回国,由大都购得经籍一万零八百卷带回朝鲜,其中有大量宋代学者的易学著作。高丽(及后继的李朝)自此开始更多地接触到程朱理学及其新易说。《高丽史》卷三十四记载:“时程朱之学始行中国,未及东方,颐正在元,得而学之东还,李齐贤、朴忠佐首先师受李珠(颐正)。”其后禹倬(公元1253~1333年)、权溥(公元1262~1346年)、李济贤(公元1287~1367年)、李穡(公元1328~1396年)、郑梦周(公元1337~1392年)、郑道传(公元1337~1398年)等传授,朱子学得以流行。由此可见李氏朝鲜奉朱子学为正统,已由高丽学者为其奠基。

高丽朝时期,对《易经》的哲学探讨,据韩承国研究,高丽中期的名儒崔承志(公元927~987年),“以理念与哲学进言”,其疏文应用的典籍以“五经”为本,“其中,《周易》的理论,《礼记》、《春秋》的规范,则是形成其哲学的根本”。(同上)高丽末期的学者一都重视到儒学的性理问题研究,并持儒教立场批判佛教,而其排佛的哲学根据,就是宋代新易学的太极阴阳五行的宇宙论。高丽末期的儒者大都对宋代的新易著有研究,其中,“经术之士”郑梦周尤通程子《易传》。忠宣王时,国学改称成均馆(公元1367年),郑梦周兼任成均馆学官,开始在明伦堂讲程氏《易传》等理学著作,大司成李穡“亟称之曰:‘梦周论理、横说竖说、无非当理。’”(《东国通鉴》卷四十八)高丽末期朱子派性理学内部分野而形成两大流派,郑梦周即为义理派的创始者。义理派以为《春秋》与《周易》相互为表里,强调《春秋》的人伦义理的先验意义,认为《周易》为人伦义理提供了哲学基础。而以郑道传为首的所谓“勋旧派”则非“常”而重“变”、强调《周易》中的变化论,并将其推论到社会领域。“常”、“变”由此成为而后朝鲜思想史上的两大问题。

高丽李朝之际在易学上有建树的是权近。在朝鲜《易经》研究史上,权近(公元1352~1409年)在其哲学著作中第一次系统地完成了许多易学图说,并建立了理论井然的易学体系。《入学图说》和《五经浅见录》是权近的主要著作,都与易有关。此外,他还著有《四书五经四诀》(已佚传)亦对《易经》有系统的阐述。《入学图说》的格式乃以周濂溪的《太极图说》为根本,参照《大学》与《中庸》章句,画成图表,引用先贤之语来说明,再附有其他经书有价值的内容绘成图表及自己的意见而成书。《易经》的阐释则是《五经浅见论》最重要的部分。以易理阐发儒佛的共通性是权近易说的基本特征。在《五经浅见论》之一的《周易浅见论》中,作者在解释《周易》文句的同时,间或引用佛书之说,比较与儒学的异同,说明其中的重点及特征,再加以综合。如对《易经》“谦卦”的“地中有山”之象,君子仿此象减多补少而言“称物平施”时,他解说道:“愚尝与释徒论此象,释者曰:‘此即平等无差之法’,予曰:‘非也’!……吾道理一而分殊,异常兼爱而无分以伦理之大者。……故兼爱而无差别之分者,虽曰平等,反以为不平也。吁物之不齐,物之情也。亲疏远迩,大小轻重之有差,物理之自然也。……以物喻之,器有大小,其量不同,随其大小,而施有多寡,故各适其量而皆平。”再如,解释“艮卦”时,他说:“程子谓看一部《华严》,不如看一《艮卦》。《华严》只一言止观,盖华严是言万法圆融,在在皆具,不可有一偏见;《艮卦》是言天理周遍,在在皆有,不可容一毫之私,然彼无差等,此有定分,其实大不同一。”(同上)此即以“理一而分殊”解说“谦”象之“称物平施”及“艮卦”内含“无理周遍”之义,辨析甚细。由此数例即可见至高丽末期,朝鲜学者在易学上已接近述而有所作的阶段。伴随着程朱性理学的传入并广泛产生影响,朝鲜学者开始自觉地从事将外来文化变成本土化的工作,于是,在易学上首次出现了富于创造性的尝试。这种尝试由后来的李滉等等相继进行系统的推衍,结果就出现了富于特色的朝鲜传统易学。

## 五、李朝：朝鲜传统易学的形成与发展时期 (公元 1392 年至 1910 年)

具有较严格的学术规范的朝鲜传统易学的形成与程朱朱理学和宋易的传入是分不开的。如果说,从三国时期起,直至高丽时期的结束,《易经》(及与《易经》相关的广义的易学)的传播与影响更多地体现于民俗方面,与阴阳图讖、风水、命术等术数纠缠于一起不易辨析。那么,随着由中国传入的宋代新儒学在朝鲜的正统地位的确立,《易经》研究在哲学上开始有所建树,并以较确定的学术形式体现出来。李氏朝鲜的五百余年间,朝鲜本土的学术文化有了很大的发展,并引成了以李滉(退溪)为发展高峰的,且富于民族特色和创造性的易学思想体系。

李朝建立后,朱子学被宣布为统治阶级的正统思想,改变高丽时崇佛尊儒的政策为独尊儒术的崇儒抑佛政策。崇儒抑佛的倾向早在高丽末期的易学及整个思想领域中有所体现。至此,拒斥佛道则已成为官方思想界的共识,并以法令的形式予以确定。这一取向直接在教育上体现出来:“诸生读书,……常读四书五经及诸史等书,不挟庄老佛经杂流百家子集等书,违者罚。”(《增补文献備考·学校考(六)·学令》)这在科场规定的文字程式中亦有反映,其中一项具体规定是“作文不得说老、佛、不得引用……阴阳书、稗说,”(李成茂《高丽朝鲜两朝的科举制度。贰科举制度的内容和实施》)。若违反,虽然考中也要除名。

李朝教育空前兴盛,经学教育成为传播易学,推进《易经》学术研究基本方式和动力。李朝因袭高丽末期的学制,由中央设最高教育机构,仍称成均馆。地方上,太祖即位元年(公元 1393 年),即命诸道按察使以学校兴废作为考课地方官治绩的依据,因此,全国府、牧、郡、县无不设立学校。官学之外,各地又有无数私学书堂,

用以进行平民教育。子弟七、八岁入书堂,学习汉文和习字,十五岁入乡学,攻读数年,如科举及第,取得生员、进士称号,便可进入成均馆,若文科考试又能及第,便取得做官的资格。而这一系列学校开设的基础课程是经书,《易经》是各级教育要求反复研读的教材。在李朝的经学教育中,《易经》受到进一步的重视,这从《易经》在朝鲜时代(特别是在后期)的科举考试中的地位被进一步强调可以看出。韩国学者李成茂分析道:“朝鲜建国之初,生员的考试科目是拟四书(大学、论语、孟子、中庸)一篇和五经义(礼记、春秋、诗、书、易)一篇。这是记录在《经国大典》上的。但是,自正祖朝起,凡文科初场讲经中选择《易经》者日众。……正祖七年(1783)颁布的《大典通编》明文记载了这一变化。”(同上)这一变化形成规范虽然是在李朝后期,但可说是一个从前朝开端,经过教育上二百余年推衍的结果。

李朝虽然在正科科举考试中严格规定不能引用阴阳和术数之学,但在学校中专门设立杂科一门,并举行杂科科举考试。朝鲜时代的杂科包括译科、医科、阴阳科、律科,并在《经国大典》中予以明确规定,成为“中人阶层”的科举。据《经国大典》记载,阴阳科包含天文学、风水地理学、命课学三项,考试录用入进观象监供职。杂科教育,“朝鲜朝前期较为重视汉语科及其他译科,朝鲜朝后期较重视阴阳科。这种倾向在《续大典》中有明文记述。正祖二十一年(1797)扩大了命课学的录取名额,表明当时对这一科的极大关心。因为阴阳科对当时社会影响甚大。”(同上)值得注意的是,在杂科中医科一项亦与易学关系十分密切。在中国。元明以还,有不少医学家授易入医,因而形成了大量的“医易”文献。这些文献大部分东传,其影响可以从李朝的医学文献中看出。例如1445年朝鲜编纂的医学百科辞典《医方类聚》中《五脏六腑图》就用八卦图象征脏腑器官。可见韩国医学和我国古代医学一样,很讲究《易》的辩证关系。

《易经》在李朝得到充分的重视，这与统治者、乃至君主本人的重视和倡导是分不开的。韩国学者金益洙指出：“朝鲜王朝以支持朱子易学的研究为国策，因而随着朝鲜王朝地位的巩固，研究易学风气勃然兴起。”（《孔子的易学思想和韩国思想》）。太子本人懂术数，并通《易经》。而到了世宗、世祖时期（公元1419~1466），《易经》的重要性更形突出。世宗有“海东尧舜”之称，他于世宗二年（公元1420年）置集贤殿，集合名儒二十人讲《易》论学。集贤殿不是单纯的教学机构，而更多地像近代的研究院，乃由当时具有最高学术水准的学者组成，其中有不少易学家。世祖亦于世祖九年（公元1463年）设文臣庭试，办法之一是为每位三品以下文臣捐定一种经书，令其专门深入研究，然后在国王面前讲论。这种自上而下的倡导，使研习五经蔚然成风。《易经》为五经之一，自然少不了在李朝重视和普及之列。

世宗（公元1419~1444年在位）本人在朝鲜是一位重要人物。他于易学的贡献不在于他提倡易学，更在于他将易理自觉融贯于新文字的创制中去。世宗深受儒家经籍的熏陶，并深通《易经》对宋明程、朱、陈、邵诸派易著，能独立进行深入研究，对朱熹易著钻研尤深。由他创制（御定）的“训民正音”，奠定了朝鲜本土文化发展的基础。而依据韩国现代学者的见解，这一创制“亦是依据东方哲学最高原理的《周易》而来”；“‘训民正音’的制作，使高水准的文化普及于一般民众，可谓是一种尊重人间思想的最佳表现。（韩承国《朝国儒学史》，第五章朝鲜前期的儒学）在《训民正音解例本》（1490年在安东地方发现的当时由世宗颁布的原本）的《制字解》篇一开头有如下的记载：“天地之道，一阴阳五行而已，坤复之间为太极，而动静之后阴阳，凡有生类，在天地之间者，舍阴阳而何之。故人之声音，皆有阴阳之理，人不察耳。今正音之作，初非智营而力索，但因其声音，而极其理而已。”由此可见，《易》之太极阴阳五行的普遍原理（其所以普遍乃在因其自然）乃是制字的根本依据。人

们发声器官的原理即由此出,仿其形而制图,并以之创作文。在这图形中,首先说明初声与终声的情形,其中包涵“太极”、“阴阳”、“三才”的原理,而可与五行直接联系。《训民正音》制订后,由于朝鲜保守势力关系并未得到全面推广,但正如“吏读”的发明一样,在朝鲜文化史上是具有划时代意义的大事件。

16世纪是朝鲜本土学术充分发展的时期,亦是朝鲜本土化易学的形成时期。此时,宋易已传入三百余年,在相当厚实的文化积累的基础上,诞生了最能代表朝鲜本土化易学的学术水准的人物退溪李滉与栗谷李珥。退溪李滉(公元1501~1570年)于二十岁时开始对《易经》作系统的钻研,为了探索书中的义理,常常废寝忘食。与此同时,他对程、朱著作进行钻研,五十七岁那年,他博阅中朝各种易著,完成了其主要易学著作《启蒙传疑》。此外,他在《经筵讲义》、《圣学十图》、《李子语粹》及一系列文章中都对易学问题有所论述。李滉很赞赏朱熹的“《启蒙》之书,阐发幽赜,昭如日星,而诸儒辩释皆精密。”(《启蒙传疑序》)。他继承朱熹“象数”和“义理”归一,“变易”与“交易”得兼的学说,而名之曰“理数之学”。他对理数之学的复杂性有清醒的认识,认为其奥义有的出自道家的经书,必须经过考证分析以后,才能弄清其含义的类别。然李滉易学的侧重点与朱熹有所不同,他对“变易”和“交易”谈得较少,而较重于“理数”;在“理数”中,实又较注重于“象数”,而少于“义理”。这主要决定于李朝当时的具体情况,因而有此区别。进一步看,李滉对易学的宇宙形上学原理的探讨与他对理气问题的辩说是密切相关的,且成为他“理优位说”的理论和哲学根据。退溪在谈到“理”性时说:“盖尝深思古今人学问道术之所以差者,只为理字难知故耳。……此个事物,至虚而至实,至无而至有……能为阴阳五行万事万物之本,而不囿于阴阳五行万事万物之中,安有杂气而认为一体,看作一物耶”(《退溪全书》卷十六“答奇明彦别纸”)。视“理”乃命万有者,而不受命于一物。他还认为,“理”极尊无对,“理”即“太

极”，“理”与“太极”两词可相互替换，在运思上可作为一个基本概念的不同用语表达来把握。太极表现的“形而上”者非他，乃视之为人间神圣本性的穷极根源，这种根源性不能与任何其他事物混同。在朝鲜易学史上，李滉继承朱子易学思想，并再次补充整理，把它应用于现实，使之成为而后韩国立国建邦的主导思想。此外值得指出的是，退溪易学对江户时代日本传统易学的形成和发展亦产生了重大影响，故在东亚易学思想史中，退溪易学占有非常重要的位置。

此外，栗谷李珥和李彦迪等人亦对易学作出了重要贡献。栗谷李珥(公元1536~1584年)有易学专著《易义》。此外，在其主要哲学著作《圣学辑要》、《击蒙要诀》(其书名即取自“蒙卦”上九爻辞)、《经筵日记》、《天道策》等中，他对易学问题间有论述。李珥基于阴阳并立的易学原理，反对朝鲜朱子学的传统思想“理气互发论”，而主张“理气兼发论。”他认为，世界是由“气”和“理”所构成，理气“浑沦无间”、“实无先后之可言”，“理气”犹如乾坤阴阳，是“天地之父母”，究而言之，亦是“人物之父母”。《圣学辑要》是他上书献给宣祖的著作，这部著作以《易经》为体、以《春秋》为用，是其综合研究四书五经以后的思想总结。他强调易学研究的顺序，应当是在综合研究四书五经的同时，修养人格，涵养德性，然后才能正确地省察事理和易理。这种见解后来为许多朝鲜学者有所赞同。

晦斋李彦迪(公元1491~1553年)年龄比李滉稍长，他在给曹汉辅(号忘机堂)的信中，指出宋儒之“无极太极说”与道家之“无”与佛家之“空”有异，以“易”揭明“儒、道、佛”三教之异，这是朝鲜思想史上首次从哲学本体论的层次上辨析儒道佛三家的基本立论和中心概念的差异，意义极大。他的论易著作除《答忘机堂书》外，还有《书忘斋忘机堂无极太极说后》，亦与他跟曹汉辅讨论易学哲学问题有关。他反对曹汉辅将“太极”解释为“空虚”、“寂”，提出“太极”是“道之本体”、“万物之领要”，“理”和“气”虽不可分离，但“有理

而后有气”；“太极”则“理”，“道”不过是“人事”的“理”而已。因此，他的“理一元论”是基于对宋易的“太极说”发挥的基础上而确立起来的。

当李朝出现了李滉这样的朱子派易学集大成的人物时，同时也暴露了该派学术上的弱点。李滉有众多的弟子，他们大多数对《易经》有研究，但在学术思想上却贡献不大。这一时期对易学有较大贡献的是实学派和古学派。实学派的人物我们可举出星湖李瀾、慎后聃和茶山丁若鏞。

李瀾(公元1682~1764年)，他在《星湖僊说》中提出了阴阳元气论。这种阴阳元气论基于当时新传入的西方自然科学知识，糅合《易传》的宇宙观而成。他提出“气”为宇宙的起源，认为“凡盈天地间者，莫非气也，然其融结为物即气之精英，”而阴阳即是导致气之运动的内在动力。他还认为天下万物，日久则变，其动因盖系“阴气”和“阳气”的相互作用所致；人的生死则是气之聚散，并据此批判佛教生死“轮迴说”，他将“系辞”中所谓精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情解释为气的作用，用气解释鬼神，并承认鬼的存在。

慎后聃(公元1702—1761年)基于新易学的立场对西学(基督教)作学术的研究并加以积极的批判。他在其所著的《西学辩》(1724)中，从易学观点对基督教的基本问题“天主”概念展开集中的辨析。他认为，基督教的“天主”近似于儒教的上帝；天主创造、主宰天地，养育万物的教理中，只有主宰天地，养育万物两点可以接受，但所谓“创造者”乃是无根据者。他指出，如依“太极生两仪”而成天地的性理学的生存论而言，上帝即形而上的“道”之“太极”，而形而下的“器”之“阴阳”和合展开后，乃为其主宰者，言天地的创造者，非在所谓天主的个别的存在意志下，于一定时间内所创造者。从而在东西方存在论思想的接触点上，展开根本性的哲学争论。

茶山丁若鏞(公元1762~1836)是李朝实学思想的集大成者，



他有易著《周易四笺》、《易学绪言》。丁若鏞继承了李瀾的富于科学色彩的易学观,他认为世界起源于“气”,“气”即“太极”。他说:“太极者谁也,天地之胚胎也。”气有“轻清”和“重浊”之分,谓之两仪,两仪又生四者即天、地、水、火(乾坤坎离),形成宇宙万物。“万物之生皆受气化。”他反对当时流行的风水说、择日法以及命相术。而对当时哲学上的“理气之争”则采取折衷的态度。他认为,从世界的本质上看,“气元论”是对的;但若从认识过程上看,“理元论”也有其道理。他强调易学变化思想的基本意义,明确提出,“凡在天地之间者莫不变”,“在他之物”,“皆两瓣相合”,“一阴一阳之谓道者,天之所以生育万物”,而其变化是由事物自身的运动引起的。

尹鑄(公元1617~1680年)是古学派的代表人物,易著有《周易说》(收入《周易诗传尚书洪范说》一书)。其易说提倡汉人古注。我们若将其与同时期中国的易学家作一比较是很有意思的。我们知道,在中国,直到18世纪才有人在易学上明确提出回到“汉易”的立场上来理解《易》,可见尹鑄的学术识见不同一般处。尹鑄以气来释“太极”,他主张世界起源于“气”,认为“气之始”生“太极”,“太极”又生“阴阳”两仪,“阴阳”、“两仪”形成天地万物,在朝鲜哲学史(易学史)上第一次(比李瀾、丁若鏞早半个多世纪)明确提出“太极为气”的命题。我们知道,将“太极”概念与元气论思想相结合,又将“太极”与“太一”、“太素”等作为形而上的概念正是汉代学者在易学上的创新之举。

在朝鲜前期,因为图讖秘纪术数之说,在民间蔓延,因而产生了不少以此惑世诬民的弊端,遭到一部分学者的批评和抵制,于是国家遂下令禁止其流传。太祖十七年(公元1417年),王向礼曾下达教旨,全部焚毁书云观所藏和民间私藏的怪诞不经之书。这些图讖术数的思想内容的十分庞杂,既与易学象数和古老的巫覡文化传统有关,也与道教(乃至佛教)有关。但屡禁而不绝,直到李

朝,还有新的图讖术数著作产生出来。由此可以认为,图讖术数他们是构成朝鲜朝整个易学演进的一个不容忽视的方面。

易学反映在李朝道教学术上,丹学派的道教易学是一个比较重要的部分。金时习(公元1435~1493年)是朝鲜初期的饱学之士,其学贯通儒、佛、道三教而善于用《易》。在道教史上,金时习是继崔致远之后最有名的人物。李朝的主要丹学家都是继其学而名家,可谓中兴韩国的丹学之祖。他写过《天形》、《龙虎》、《服气》、《修真》等与丹学有关的多种论说,其丹学思想以魏伯阳《周易参同契》为基础而综合各家思想。他的丹学思想经过数代人的辗转相传,到了郑廉手中,不仅融汇三教之长,而且包括了天文、风水地理、医药、律吕、图讖、卜筮等术数运用。

李朝后期,随着基督教的传入,在朝鲜本土也有很新兴宗教的形成。从许多新兴的宗教的教义中亦可看出《易》学的影响。如东学(天道教)。第三代教主孙秉熙(公元1861~1922年)对天道教的教旨作了这样的概述:“吾道原本既非儒,亦非仙。然吾道乃融合儒、佛、仙为一体。即天道自非儒、佛、仙,然儒、佛、仙乃天道之一部分。儒之伦理、佛之觉性、仙之养气,乃人性自然品赋、天道之固有部分,吾道乃悟无极大源也。”由此可见,在天道教义中,“太极”、“无极”成了融合儒、佛、仙的基础性的概念和范畴。

李朝末季许多新兴的宗教大多具有类似天道教的特点,即发扬韩国的民俗信仰,采纳易理和各种术数方术,并且与儒、道、佛三教相结合,因而在教理结构上具有某些共同性。除在教理结构上提出各类宗教的大杂烩外,为了吸引民众,还从民众长期信仰的地理风水说,禅让放伐说、取易学先天、后天说等中加以取舍,提出世事和人事、过去世界和未来世界的时运说。这种时运说以今日之前为“先天”世界,以今天以后为“后天”开辟,而后天开辟的时运不是人为的,而是天运决定的。像吡哆教的姜一淳(公元1871~1910年),他在“东学之乱”后看到世道人心陷入不安和混乱,就集儒、

佛、道思想和有关阴阳、谶纬术数于一体，劝人神化一心、仁义相生、去痛解怨。并编造了《太乙神咒》、《八卦》、《七星经》、《六十甲子》、《书传序文》等杂七杂八的经文。由此可见，到了李朝末年，尽管与易学共命运的儒学此时已趋于衰落，但易学（尤其是实用术数）在民俗和民间宗教上仍有广泛的表现。

## 六、本世纪以来的《易经》研究概况

1876年（高宗十三年）日本派军舰到江华岛，用威胁手段缔结丙子条约，使朝鲜开放釜山、仁川、元山三港。1882年（高宗十九年），美国与朝鲜缔结通商条约。国势衰落与门户开放政策的实行，对朝鲜传统学术和文化近代发展影响甚大。旧时宣讲经学的成均馆、书院等解体了，被新式学校所代替。朝鲜推行了一千一百多年的科举制度至李太王三十一年（公元1893年）也废除了。虽然在私学中还有人讲授易学和术数，但《易经》在文化和教育上的作用就远不如前了。对朝鲜近代文化影响尤巨的是日本的入侵。1910年（隆熙四年）日本政府宣布日韩合并将朝鲜变成自己的殖民地，李朝灭亡。直至1945年光复，朝鲜本土文化的发展遭遇前所未遇的困境，在这样的形势下，《易经》的学术研究基本中断了。

第二次世界大战以后，日本退出朝鲜，朝鲜分为南北两部分。在北朝鲜，易学术数被当作封建迷信进行批判，而《易经》与阴阳五行思想被当作思想史资料进行研究和阐释，因而在文化上并不具有重要性。在南韩，复国后的国旗图案，仍沿用李朝末期设计的太极图。这似乎暗示着《易》在韩国人的精神文化领域中仍将起着重大的规范作用。不过，复国后的韩国，《易经》研究虽相对活跃，在50～60年代对主流文化并无重大影响，只是在民俗上仍保留其地盘。由于受到西方的影响，学术界一度倾向于西方学术，忽视对自身及整个东方传统思想的研究，一些人批判阴阳五行思想，甚至认

为韩国就根本没有自己的传统观念。60~70年代之际,随着韩国和整个东亚的经济腾飞,欧美各国不断加强对中国的研究,这便影响了南韩思想家,感到有必要研究中国和本国传统思想的必要。一些学者开始对《易经》和易学术数展开深入的学术研究。如汉城大学的朴钟鸿教授,本来专一于西方哲学,于70年代开始则努力研究中国及朝鲜的儒学思想,特别是《周易》和朝鲜朱子学大家李滉的易学思想。高丽大学金敬琢教授著《周易中庸哲学》是60年代的一部重要易著。70年代韩国《易经》研究出现了许多部专著。岭南大学东方文化研究所所长柳正基(生于1910年)的《易经新讲》是有代表性的,此外他还著有《易之原理的实用》等论文,对《易经》的文化意义进行论述。金忠烈于60年代中期以来开始发表易学文章,现任韩国易经学会会长。30多年来,他在韩国和海外学术刊物上发表了《易庸法自然的人性论》、《王弼注易老的观念造诣》、《易哲学上的“看法天下与有情众生”》、《易经哲学体系析述——法自然的人性主义》等数十篇论文。其研究重点是《周易》经文和易学史。如果说以上的学者更多地体现了注重经文的义理阐释的学术传统话,那么,池昌龙则较充分地体现了注重术数和《易经》的现代应用的民俗传统(尽管他本人是一位学者)。池昌龙博士于70~80年代之际创立了韩国易理学会,连任会长。由他倡议,于1984年会同台湾中华易经学会陈立夫、黎凯旋等人在汉城举行了首届国际易学大会,标志着易学在东亚复兴的开始。1988年,在池昌龙的主持下,韩国又主办了第五届国际易学大会。池昌龙本人近年来致力于易学的推广及易理在现代世界中运用的研究,使韩国在国际易学的交流和合作发挥了积极的作用。值得注意的,除了老一辈的学者外,80~90年代之际韩国产生了许多青年《易经》学者,他们富于国际学术的眼光。由于新老学者的共同努力,估计韩国易学在今后的数年间在学术上会有较大的进展。

综上所述,自古以来朝鲜的学术、思想、文化、民俗和易学有着

极其密切的亲缘关系。数千年间，经过韩民族的创造性的接受和应用，《易经》和易学思想逐步融合到朝鲜社会的各个部分，从而成为韩民族的文化和思想的内在的组成部分。到了当代，《易经》的影响又一次强化了。无疑，在世界上传入《易经》的众多国家中（至少在东亚），朝鲜是传入时间最早，传播领域最广，同时也是受到易学思想影响最为深远的国家。

### 第三章 《易经》在古代日本的传播与日本传统易学

《易经》在日本的流传由来已久。直到今天，其深奥的哲理仍吸引了许多日本学者，不仅汉学者研究《易经》，许多现代科学家也对它抱有浓厚的兴趣，并试图作出新的阐发。在民间，《易经》的占卜判断仍为人们所广泛接受。新建立的各种民间占卜组织和学术团体表明，占卜术数在当代有复兴的趋势。本文的主题与下一章是相关的，对《易经》在古代日本的传播和影响及近代以来的《易经》学术研究所作的一个总体性的概述。由于材料多、范围广，我们将重点放在近现代，着重介绍日本在明治(1867年)以后在研究《易经》方面的学术动态。

#### 一、日本传统易学概述

《易经》在日本的传播及基于这种传播而展开的文化接受和学术影响过程，大致可以分为三个时期：(一)《易经》传入并在文化上发生广泛影响和作用时期，经奈良朝到平安朝，大约由公元513年至1192年；(二)具有日本学术特征的传统易学(或可称为日本汉学系统的易学)形成与发展时期，由镰仓时代经吉野、室町时代到德川幕府时代，即1192年至1867年；(三)近现代，即明治以后从属于日本中国学《易经》学术研究时期，由1867年的明治维新至当代。每一期又可以区分出若干小阶段。本篇仅对第一期和第二期

段《易经》在早期日本的传统和影响及日本传统易学的形成和发展过程作一历史概述。第三期的内容则放到下一篇来叙述。

## 二、《易经》在日本历史早期的传播和影响

根据日本较早的史籍《日本书纪》记载，继体天皇七年（公元513年），百济派五经博士段杨尔渡日，始传《易经》，这同时也是日本通过典籍直接从中文原典研习《易经》的开始。在最初的阶段，出于日本上层社会的迫切需求，这种传习活动是相当频繁的。公元516年，百济派五经博士汉高安茂代段扬尔。钦明天皇十四年（公元544年），百济五经博士王柳贵、《易》博士王道良渡日。历书最初传入日本也是在这一年。到推古天皇十年（公元602年），已有了由百济僧人观勒带来的历书、天文、地理、遁甲等方技术数书。在当时这些术数被看作是与易学密切相关的。这样，由于朝鲜的五经博士和《易》博士陆续东渡，《易经》及各种易学文献也渐次传播于日本社会，《易经》开始被广泛的接受。

《日本书纪》所记述的主要是《易经》从朝鲜传入的情形。有迹象表明，即使在早期，《易经》传入日本是多渠道的，其中有来自中国本土的直接影响。与这种影响相平行（或者更早）的是中国汉代以来盛行的易学阴阳五行说，及作为汉代易学支流的谶纬说。这种影响或可追溯到5世纪。当然，这种较早的传入，其方式还比较散漫，随机而行，但正由于此而对日本的易学奠定了深厚的文化心理基础。

在这一阶段，日本易学的演进大体呈现两种形态：一、由于《易经》作为官方教育的教材，它作为经学的课题开始初步确立起来。二、以阴阳五行为架构的汉代易学模式和观念，在日本社会上层和民间的广被接受和应用。

有迹象表明，日本早期文明的重大变动与它的新的文化理念

的确立关系，这就是以“天命”和“革命”为核心的理念。而这一核心理念和当时传入日本的汉魏易学思潮有关。由于这种易说中掺杂了大量的讖纬内容而使问题复杂化了。

讖纬说是日本史学家所谓“辛酉革命”(公元601年)的主要理论根据，此说是根据《日本书纪》确立的，它从推古女皇九年(公元601)年，上溯1260年为中本第一代天皇神武天皇即位之年。推古九年也是辛酉之年。据讖纬说，六十年为一元，二十一元为一蓂，一蓂( $60 \times 21 = 1260$ 年)之初的那一年是世界大变革之年，也就是“辛酉革命”之年。这种革命“应乎天而顺乎人”。千余年后，到了近代日本的明治内阁和佐藤荣作内阁时期，将推算的神武即位之日追认为日本建国纪念日。由此可见讖纬说之社会政治影响之久远。

再扩大范围看，以阴阳五行为框架的讖纬说自推古九年以后，在日本政治、经济、社会文化各方面起了很大的作用。推古十一年(公元603年)，制定的“冠位十二阶”是依五行思想而制定的。推古十二年(公元604年)颁布的“宪法十七条”所以选定那一年的甲子之岁而颁布，也是依讖纬之说而行的。

但是，《易经》被当作儒经之一来接受是在“大化改新”(公元645年)以后，其时日本上层阶层频频向中国派出遣隋使、遣唐使，和大批留学生，到中国学习包括《易经》在内的儒学和各种其他学问。这些留学生数量极大，有时一次就多达500多人，他们中许多人长期居住中国，与中国士大夫交往，饱读中国典籍，考察中国民俗风情。学成后，许多留学生归国时往往携来不少汉籍，其中有各种中国学者所作的《易经》传注。这对《易经》及当时中国流行的易说在日本的广泛传播起了重大的作用。

考德天皇大化元年(公元645年)，留华25年的僧旻和留华33年的玄理被任命为国博士，日本设官治学即由此始。随着官方教育的推行，《易经》也日渐通过教学的途径在学术上被日本广大的



知识分子所了解和接受。天智天皇时(公元 676 年)设立大学寮,此后日本高等教育(经书教育)日臻完善。文武天皇于大宝元年(公元 701 年)修成《大宝律令》,“律令”中有十二条“学令”中对教育制度作了明确规定,这就是以“经书”教学作为整个教育的手段和基础。元正天皇于养老二年(公元 718 年)修“养老令”,进一步确立日本的大学和国学制度,使学制体更趋系统化。“学会”规定,“凡博士、助教,皆取明经堪为师者”,大学寮以九经为教材,分必修与选修。“凡经,《周易》、《尚书》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《毛诗》、《春秋左氏传》各为一经。《孝经》、《论语》,学者兼习之,而《周易》居九经之首。同时对《易经》的注本作了具体规定:“凡教授正业:《周易》、郑玄、王弼注。”这里所推崇的《易经》注本,大体与中国唐代相近。整个唐代,孔颖达的《周易正义》具有权威性,这个文本主要就是以郑玄、王弼注本为基础而成的。在“九经”中,《易经》属选修课程。而选修的七经中又依卷帙的多寡分为大经、中经和小经;《周易》为小经。

奈良时代(公元 710 年至 794 年),日本的教育以唐朝的学制为标准,全面推行《大宝律令》的“学令”中有关教育的规定。首府有大学,地方有国学。国学、大学都以经学的学习为主要内容。这样,奈良、平安朝讲习《易经》蔚然成风。当政者亦以学《易》为务。据日本史籍记载:藤原基为政,“教崇儒术,释奠之日,公卿拜先圣,使明经博士讲《周易》。”(德川光国:《大日本史·藤原基传》。)天皇亦从经博士学儒经,“宇多天皇宽平元年(公元 889 年)冬十月九日丁卯,天皇受《周易》于博士善渊爱成。”(同上,卷三十一)

《易经》在奈良时代的传播主要途径是中国《易经》注本及卜筮术数之类书籍的引入。当时所传入的中国文献典籍,主要是唐代钞本。据日本史籍记载,当时除大学和国学外,一些政府府库多蓄五经。((《续日本纪·称德纪》))这些典籍大部分已经佚失。据说今存平安时代传入的抄本约十九种,其中之一是《卜筮书》残本。(卷

二十三，藏于称名寺。)

平安时代(公元794年至1192年)，《易经》等经书继续传入，并带进来自中国易学发展的新信息。这一时期，中国印刷术的发明，很快被东亚的日本和朝鲜所接受。经书的刊刻，使书籍更容易得到，这种情况显然是十分有利于《易经》在教育上的普及的。这一时期，日本研习的《易经》等经书，并有经常性的从中国获得书籍的需要，也为当时中国人所熟知。据中国史书记载：其国多有中国典籍；“(北宋太宗)雍熙元年(公元984年)，日本国僧刁然与其徒五六人浮海而至……刁然善隶书，而不通华言，问其风土，但书以对云：‘国中有五经书及佛经’，《白居易集》七十卷，并得自中国”(《宋史·列传(二百五十)·外国传》)。南宋人赵汝适也说：“倭国在泉之东北，今号日本国……亦有中国典籍，如五经、《白乐天文集》之类，皆自中国得之”(《诸蕃志·倭国》)。根据9世纪后期由当时主持教育的长官大学头藤原佐世(公元?~897年)奉敕编纂的《本朝见在书目录》记载，这一时期实际存在于日本国家公务机构，如有大学寮、图书寮、弘文院、校书殿、太政官文殿以及天皇私人藏书的汉籍共1568种，合计16,725卷。其总数约有《隋书·经籍志》(著录3127种)与《旧唐书·经籍志》(著录3060种)，各自著录的典籍数量的一半强。就是说，当时中国文献典籍的一半已经东传日本，这在世界文化传播史上是一个令人惊异的现象。其中当然有各种《易经》的注传本。

平安时代400年间是日本文化从全盘接受中华文化转向较自觉的借鉴创造的阶段，由此引起各个领域的“国风化”倾向。这种新的文化风气的形成对日本易学的发展产生了重大的影响。其中特别值得注意的是在汉字基础上创造假名及假名文字逐渐被推广应用，这种应用从最初文学的创作进至经学研究，对易学的日本化是起了作用的。在假名发明与经书和读方式采用之前，日本学者只能受制于汉字的思想表达方式。由于没有自己的文字，理解的

其程就比较被动,这样就必须阅读汉字写成的中国经典,而更注重章句解读而忽视义理。这一时期日本教授、学习中国经书的方法是先“素读”后“讲义”。“素读”就是用汉音诵读经典原文,特别是对初识汉文的日本学生来说,这是不可缺少的步骤,似乎就是为了解决研读经书时理解上所碰到的问题。“讲义”则是以法定注释解说经文,从而确立把自己的见解。因而,早期日本易学的形成受制于文字方面的因素是很大的。假名文字的发明为日本人表达自己固有的传统观念和思想、借鉴、调和、利用和改造外来的思想资料提供了一个新的基础。平安朝以后,日本传统易学的形成和发展正是在一个新的语言形式的日渐完善的使用基础上得以实现的。

平安朝后期(约自12世纪中期至13世纪初)是中国古典易学在日本获得初步研究时期。这一新的学术动态,可以藤原赖长为标志。赖长鉴于当时诗文流行,乃专心经史,立志复兴经义。他师事藤原成传,在《易经》钻研上化了很多的功夫。康治二年(公元1143年)十二月,向阴阳师安信泰亲习《周易》,与师成两人自头至尾通读并参照孔颖达《周易正义》加以句点。其后,他继续在《周易正义》一书上用功,并为诸生系统讲解全部《五经正义》,这表明这一时期日本学者对传自中土的唐易已有相当深入的掌握。

江户时代之前,《易经》在日本传播和影响的重要性,不仅仅是日本传统易学的前史,本身就具有多方面的学术史和文化史意义。这一时期的易学存在形态虽然表现在民间和社会方面,尚未达到学术上的借鉴创造,但仍可将其视为早期日本易学,是日本易学史上的重要演进阶段。

### 三、日本传统易学的形成与发展

这一时期大体可再分为两段:第一阶段约从12~13世纪之际至17世纪初的江户德川家康在江户建立幕府。在这400年间,易

学作为专门之学有较显著的进展，各种具有日本思想特征的《易》说陆续有人提出。第二阶段为江户时代（公元1603~1867年）。在这260余年里，江户时代儒学的各个学派纷纷阐述自己研究《易经》的学术成果。

**日本传统易学的形成** 日本传统易学的形成是与在中国本土作为新儒学的构成部分的宋易传入日本密切相关的。镰仓时代（公元1192年）之前，《易经》通过汉唐易学文献的传入对日本文化曾产生广泛而深入的影响。但若从研究日本汉学史的立场看，在这相当长的一段时间里，《易经》并没有被作为一门独立的学科展开研究。尽管平安朝后期，《易经》引起一些学者重视，并有人从数学上对象数学进行专门研究。但较严格而系统的《易经》研究则要等到宋易传入以后。

从易学方面看，从中国传入的新易说，涉及了宋代主要的代表人物：周敦颐、邵雍、二程和朱熹。而从日本易学家热衷于讨论的问题看，其中尤以周和程朱的影响为突出。两宋新易学著作和思潮的传入，加快了易学在日本作为独立课题的确立，也是《易经》（通过宋代诸家的解说）在日本作为学术研究对象的开始。宋易是在镰仓时代（公元1193—1333年）中期传入日本的，其时为中国南宋理宗、度宗年间，上距程颢、程颐去世约200年，下距朱熹、陆九渊去世约300年。就经学而论，一般说来，在传入的宋学中，日本学者较重视“四书”、先“四书”而后“五经”，因而“五经”的地位并不显。但在“五经”中，《易经》无疑仍是最受重视的经典。镰仓时代同时还是日本佛教禅宗最兴盛的时期，在一些禅宗的代表人物中亦有不少《易经》的研究者。像俊芿、园尔辩园、兰溪道隆等人。

僧俊芿兼修禅儒，他于建久十年（公元1199年，南宋光宗庆元五年）到中国，“居其地十二年，于公于1211年归国。回国时除大量佛教典籍外，尚有儒道书籍二五六卷”。这些书籍传入日本，影响到日本五山禅林一代的宋学研究。

日本著名禅僧园尔辨园(公元1201~1280年)于1235年中国留学,于1241年回国。他在留学前就对宋学有相当研究,致力于将宋学与禅学的结合。他也从宋带回许多中国典籍,据此他编定了一个书目《三教典籍目录》,其中就有《五先生语录》二册(即周敦颐、程明道、程伊川、张横渠、朱晦庵语录)收藏于五山寺之一的东福寺。而据后来东福寺第二十八世大道一以编著成《普门院经论章疏语录儒书等目录》(公元1553年)中就有六种易书:“调《周易》二卷、《周易音义》一卷、《易总说》二册、《易集解》一册,(阳)纂图互注周易》,(果)《周易》二册”。这些易学藏书对于禅林的易学研究提供了基本资料。园尔辨园在日本禅林首开讲授宋学的经筵。

兰溪道隆是中国禅僧,他于1246年携其弟子翁绍仁、龙江等赴日,为中国禅僧游化日本的首批代表。作为禅僧他们同时也具有较深厚的儒学素养,他们于宋学的传播上,着重义理的阐发,这要比早期主要是引进著作的日僧又进入了一步。兰溪道隆谙熟宋学的精髓——《四书》,并杂糅《易》、《庸》,阐发教化之道。使禅林道场,成为传播中国宋学的基地。从兰溪道隆起,宋学在日本的传播进入了一个由形式到探究内容的阶段。

在京都日本五山寺庙中,不少禅者都对《易经》有钻研。虎关师练(公元1276年~1346年)为五山名僧,他熟悉《易经》和周敦颐的著作,在禅林中开辟了专攻儒典的学风。中岩圆月在致虎关师练的信中曾提及此事:“微达圣域、度越古人,强记精知,且善著述。凡吾西方经籍五千余轴,莫不究达其奥,置之勿论。其余上从虞、夏、商、周,下达汉、魏、唐、宋,乃究其典籍、训诂、天命之书,通其风、赋、比、兴、雅颂之诗。以一字之褒贬,考百王之通典就六爻贞卦、参三十之玄报。”虎关之后云章一庆(公元1386~1463年)专长《周易》,他是日本第一个研读元代董楷编纂的《周易程朱传义》的人。此外,在镰仓五山中也有通易者,建长寺的中岩圆月(公元1300~1375年)精通《周易》,对程朱著作深有研究。

镰仓时代,日本易学由唐而宋,在当时新兴的教育机构足利学校的经学教程中也有显著的体现。足利学校系足利义兼(公元?~1199年)所建。易学方面最初教材是唐人《周易注疏》。这种教学,通晓宋学的禅僧歧阳即批评说:“在彼而称儒学教授为师者,至今不知有好书,徒就大唐破弃之注释,教诲诸人,惜哉。”(西村天因《日本宋学史》,第232页)。至1432年,上杉宪实(公元1411年~1466年)扩充了足利学校,并使学风之之一变,当时易学藏书及研读教材已有《易学启蒙通释》、《周易传》等程朱一派的宋易新著。足利学校汉学教育的重点是易学。然他们所接受的宋易特别重视其实用性的方面,而程朱易学的义理方面较被忽视。足利学校的保护人和资助者上杉氏和后北条氏等所关心的是作为占筮的易术,而不是作为经学的易学。“四方攻学之徒”在完成学业后,为武将行占筮,观战阵,讲兵书,有兼才者也施医疗。或回乡里讲授汉学。

自镰仓时代至德川幕府的建立是日本传统易学的形成时期。这一时期,日本《易经》研究在两个相关的方面体现了学术发展的新动向,这就是“和训”的方法应用于《易经》研究,使宋易的日本化;专门研究宋易的学术著作的出现。

汉唐易著传入日本之后,在很长的时间里,日本学者完全是依照中国人的读音读法来阅读的,其间虽有吴音和唐音的变换,但都是汉文的直读。因此,只有具备了相当深厚的中国语言文学修养的学者,才能从事这种研究。而“汉籍和训”即是在把原著翻译为日文之前,克服汉字读音困难的变化。所谓“汉籍和训”就是在汉文原著上,按照每一汉字的训诂意义,标注上日本假名,从而使不懂汉文或汉文程度不高的人,也能理解原著内容。实际上就是变“汉文直读”为“汉文译读”。又由于“和训”不是按照汉字和读音注释假名,而是根据注释者理解的意义注释假名。这种研读方法在平安时代开始发明,但真正形成系统的方法并应用于《易经》研究,则是16世纪(室町后期)的事。萨南学派的文之玄昌(公元

1555年~1616年)通过“和训”和“倭点”的方法,著《周易传义训点》和《周易大全倭点》二书,对宋明代表性的易著作了系统的训释。

这一时期,日本在宋易研究方面开始有较系统的专门著作出现。博士公卿派的代表人物清源业忠(公元1409~1467年)以讲义形式编著《周易启蒙讲义》是研究朱子易学的专门著作。自他之后,世代传易,其孙子清原宣贤(公元1475~1550年)在易学方面有《周易抄》、《易启蒙通释抄》二种,讲《易经》亦全部采用朱子学派的立场。这样,宋易研究作为一门独立学术的形成,便是日本传统易学作为一门独立学术的建立。

**日本传统易学的发展** 16世纪(室町时代后期),博士公卿、萨南、海南三个研究宋儒学派的出现,打破了禅僧独占儒学的局面。宋易著作和训与倭点,标志着易学发展在一定程度上已趋于日本化,并为易学在江户时代的进一步发展打下基础。

江户时代整个日本学术思想的发展和学派消长大体可以分为三个小阶段:第一阶段(公元1603~1735年)为朱子学勃兴的时期;第二阶段(公元1736~1778年),为古学派崛起与朱子学相抗衡的时期;第三时期(公元1789~1867年),是阴阳学隆盛与朱子学相对立的时期。

江户时代儒学的各学派中,皆有人对展开专门的研究。我们可以依据上面的分段对江户时代各个学派的《易经》研究状况及趋向进行概括的考察。

朱子学在德川时代正统地位的确立,与天皇和幕藩各级统治者的支持是分不开的。镰仓以后的教育,包括寺院教育,“大部不采用(佛教)经典,专以修经。”(尾形裕康,《日本教育通史》第79页,黄启森译,达承出版社,1965年版。)朝廷君臣,“多以儒教立身……只以《周易》、《论》、《孟》、《大学》、《中庸》立义。”(《花园院御记》)后光明天皇承应二年(公元1653年),水尾天皇命民间学者朝山意林升殿讲《周易》等书。德川幕府第一代将军家康以朱子学为官学,

复兴足利学校，重建金译文库，大量刊印程朱派注释《周易》等经书。一般说来，作为日本传统汉学基本内容的宋学研究，极少表现中国宋学中思辨性最强的本体论，只有在易学中，特别是在当时易学家热衷于讨论的太极、理气之类的问题上，哲学思辨才有一定的表现。

日本朱子学的展开是从京都朱子学派的藤原惺窝（公元1561～1615年）和林罗山（公元1583～1657年）开始。从藤原惺窝开始，日本的儒学严格地从禅宗中分离出来，成为独立的学问。他在学术思想立场上由禅而儒的转变，开拓了日本儒学发展的新方向。公元1598年，他在京都遇到了在丰臣吉秀侵朝战争时被俘的朝鲜学者姜沆，并阅读了侵朝战争间日本从朝鲜携回的儒学著作。姜沆是朝鲜朱子学退溪学派的学者，谙熟易学。在姜沆的协助下，藤原惺窝编纂了《周易倭训》，（收入《四书五经倭训》）。以日语并用朱子学的观点注解《易经》。在哲学上，他从太极立论，主张理气合一。他在致林罗山的书信中说：“太极，理也；阴阳，气也。太极之中本有阴阳，阴阳之中亦未尝不有太极。五常、理也；五行，气也；亦然。是以或以理、气不可分之论胜。”这种立论是他的易学思想在一些基本哲学问题上推导的结果。

惺窝门人很多，其中以林罗山最有成就。林罗山的学术和思想富于综合性。其易学包容汉唐旧注和宋明新说，对汉唐和宋明学文献进行整理。在易著上林罗山据足利学校的宋版《五经正义》，校勘明刊北监本《十三经注疏》中的《周易注疏》。他对《周易注疏》、《周易程传》等易著加以句读，并进而对《周易注本》、《周易大全》、《周易传义》施加和文训点。此外，林罗山还日译并抄录了《周易要语抄》一书。可见其在易学上有相当造诣。林罗山之后，他的儿子林鵞峰（公元1618～1680年），孙子林凤冈（公元1644～1732年），三代连任“大学头”，负责幕府政权下的文教。林罗山的子孙传易于后，虽无创见，但都能在官殿和学府继续讲习《易经》，



直接影响了日本易学的发展。

朱子学的兴起从一开始就呈现了内部分化的倾向。木下顺庵(公元1621~1698年)是惺窝的再传弟子。他不仅熟悉《易经》，且能深入体会《易经》及传统注疏的要义。顺庵强调不应只从文字上掌握经文的意思，更应玩味《十三经注疏》的内在精神。由此开启了日本古学复兴之门。他的门人室鸠巢(公元1658~1734年)、神原篁洲(公元1659~1706年)等都研习《易经》及天文、历数之学。室鸠巢著《太极图述》，是对周敦颐、朱熹太极阴阳论的哲学阐释。神原篁洲不但精于律法典章制度等各门实际的学问，同时也对天文、历数也有相当的掌握。他在易学方面的著述有《易学启蒙谚解大成》，对朱子一系易学有新的见解。

18世纪的日本朱子学人物中，有许多富于怀疑精神的学者。中井履轩(公元1732~1816年)一生研经、所传经学著作《七经雕题》、《七经雕题略》、《七经逢原》三种，都对《易经》有解说。在他的经学研究中隐含了与宋儒相悖的思想，如云，四书、五经、《性理大全》可称儒者的三大厄，《易》十翼非孔子所作，质疑于儒经和孔子，在当时都是相当大胆的论断。

古学派对朱子学和阴阳学皆持严格的批评态度，以为这些学派已不再能把握孔孟圣贤的真意和正道。他们强调儒学是日本的一种学术体系，重新坚持汉唐注释，由此探讨经书原意。

伊藤仁斋(公元1627—1705年)是古义学派的创始者。他在青年时代研究性理学，对宋易作过细心钻研，写成《太极论》等著作。在四书、五经中，尤其推崇《论语》和《孟子》，把《论语》看作“最上至极宇宙第一书”。仁斋开办古义堂，讲授《易经》、《近思录》，批评朱子学中的理气二元论。仁斋开始，伊藤五子一家在日本汉学史上占据重要地位，在日本易学史上亦有一定贡献。从仁斋创建古义堂的以后244年中，学堂即是伊藤家族的教育中心，也是日本从事汉学研究的中心。

伊藤东涯(公元1670~1736年),江户中期有原藏(才藏之元)之称。他不但继承了其父仁斋的经学,更讲述学义训诂,声韵名物、制度典章之学,富于历史批判精神。其著作多达四十余部,一百六十多卷,与经学相关的著作有《经史论苑》(一卷)、《经学文衡》(三卷)、《经史博闻》(四卷),其中有不少论易文章。伊藤兰嵎(公元1694~1778年),是长兄东涯的异母弟,从其兄习经学。他独立对“四经”(《诗》、《礼》、《春秋》、《易》)作系统的解释。在易学方面著《易宪章》,富于独立思考和批判精神。

“古文辞学派”(古学派)的创建者荻生徂徕(公元1666~1728年)强调古文辞的意义。他主张“汉文直读”。他评批评“汉藤和训”的解经方法:“以方言读书,号曰和训,取诸训诂之义,其实译也,而人不知其为译也……中华自有中华言语,体质本殊,由何吻合,是以和训回环之读,虽若可通,实为牵强。”(《译文荃蹄》,载《徂徕集》卷十九)他指出,先以中国音读汉文,而后用日本文表达,这才是真正做学问之道。徂徕以为《论语》和《孟子》并非唯一中心,还应熟习包括《易经》在内的六经。

日本古学派汉学家在中国文献的整理方面追赶清人考据学所达到的成就。山井鼎(公元1690~1728年)是古学派的大家。他二十八岁时在足利学校被聘为西条候儒员,留校校书。埋首三年,在易学上化了很多功夫。计获见珍籍宋本《五经正义》一通,古本《周易》三通,足利本《周易》一通,并以当时通行崇祯汲古阁本校其异同。他的《七经孟子考文》是一部集大成的著作,代表了当时汉学家对中国文献典籍的认识和整理水平。这部书共校订了《易》、《书》、《诗》、《左传》、《礼记》、《论语》、《考经》,所谓“七经”。因孟子古代不列于经。所以特定名为《七经孟子考文》。18世纪初,德川家康于伏见用活字刊印汉籍多种,其中《周易》一书,曾用足利学校四种版本校勘,这事实上便是山井鼎的一个草稿本。山井鼎总汇江户诸说于一炉,完成《七经孟子考文》。《考文》中,“凡《易》十卷

……专以汲古阁本为主，而以诸本考其异同。凡五曰，曰考异、曰补阙、以补脱、曰谨案、曰存旧”。（《四库全书总目提要》卷三十三）

大多数日本阳明学派的学者与朱子派学者一样，注重经典研修的基本功夫。其代表性的人物对《易经》多有研究，并留下一些易著。

三轨执斋（公元1669～1744年）早年习朱子学，壮岁转向阳明学，在中江藤树开办的江西书院讲解经典。在易学方面著《周易进讲手记》，是他讲解《易经》时的讲稿。

仁藤一斋（公元1772～1859年）之学虽本王阳阴，但对邵雍的易著十分推崇。他有多部易著：《易》、《易学启蒙》，并在许多论文中阐释《易经》的思想。同邵雍一样，一斋据《易》理来发挥他的哲学。他承认有傀儡似的命运，称之为“天数”，又称之为“气数”。因为“天地与我同一气，而数理则前定矣”，“天定一数，不能移动”，达观者当知道天道、人事都有必然的趋势。（《言志晚录》）

折衷派是江户时代中期流行的一个学派，其初追随荻生徂徕由六经探求古道的学风，徂徕死后，则以批判徂徕学的面目而表现其学术立场。18世纪后期曾风靡一时，以致“当时著名儒者，十之七八折衷学。”（广濑淡窗《儒林评》）。其代表人物片山兼山（公元1730～1782年）、井上金蛾（公元1732～1784年）、皆川淇园（公元1734～1807年）等都对《易经》有研究。

片山兼山先而追随徂徕学说，继而生疑，开始通过讲解经书，发挥折衷学说，排斥古学偏执古义、泥古不化的传统。他在易学上著《周易类考》，其治易方法体现折衷派富于调和性的立场。训诂方面多采中国汉唐旧注，义理方面则根据宋明诸家的新说，自由进行择取。

井上金蛾认为应开放学风，学人不可受任何固定学派的拘束。在其主要著作《经义绪言》、《经义哀衷》、《经义弁疑》中表述了他对易学的基本见解。

皆川淇园在易学上重视文字学研究,谓不知字义则不可作文,不可解书。淇园精通音义训诂之学,用于易学研究尤有独创的见解,其著书多与易有关,他的主要著作《名畴》,是对《易》和《周书·洪范篇》中主要概念的考证性解说。与易学相关的则有《易学开物》,《易学阶梯》、《易原》多部,自成一家之学。淇园的学问基于易学而展开,他自称“某学本于《周易》,以及之他经”(《淇园文集·初篇》卷三第16页);“钻研易学殆四十年,始得通其开物之法”。(《名畴·序说》)。所谓开物之学,实际上是一种富于哲学性的训诂之学,也是一种治易的方法哲学。《名畴·序说》上说:“名物者何?万名之声出于口,口内有形而气鼓焉。形者唇、舌、腭、齿、喉是也,气者开、发、收、闭是也,形,气遇合之际,必又有成其所观之物象存焉,即所谓名物者也。”淇园钻研《易经》,反复致疑,不仅富于新的探索精神,且体现了较严密的方法论思维。

## 第四章 明治以来日本对 《易经》的研究

若从学术性质上来对日本明治以前的“传统易学”和明治以后的“近代《周易》研究”进行比较,就可以发现,两者虽然都以东传日本的《易经》及历代易学文献为研究对象,但他们属于两种不同文化的范畴。概言之,归属于古代日本汉学系统的“传统易学”,它不仅表现为古代日本人试图从学术上理解和阐释中国易学”,而且还表现为研究者在立场上,具有将研究对象充作自我意识形态,使其内化为自己的哲学观念和价值观的倾向。而归属于近代日本中国学的“近代《易经》研究”,则与“传统易学”主客不分的学术倾向不尽相同。就其研究方法而论,它是在日本以“明治维新”为标识的近代化日益趋于规范化的学术研究。其最显著的特点,在于摆脱了传统易学的“经学主义”文化观念,而以“科学主义”和“理性主义”作为其学术的导向。

日本明治维新以来一百多年的《周易》研究,我们可以大体将其区分为两个阶段进行考察:(一)从明治时期至第二次世界大战结束,(二)从战后至今日。

### 一、明治至二次大战前日本《易经》研究

明治初期的易学研究与幕府诸派时期的治易方式与传统易学仍维系着密切的关系。在整个汉学研究中,日本学者颇重师承关

系。大多数学者治易都有其师法乃至家法可寻。这一传统在日本“传统汉学”向“近代中国学”的转变过程中基本也保存下来了。明治时期富于批判意识的治易态度与明治之前富于怀疑精神的易学是一脉相承的。古学派的伊藤东涯、阳明学派的熊泽蕃山等人的著作,在整个明治时期仍在学术继续发生影响。

**明治时期的《易经》研究** 明治以来,随着“经学”在日本的终结,《易经》在文化影响上已经不再像德川时代那样占据崇高的“经书”地位。对易学的占筮方面,开始有更多的人从科学的立场对其提出批判。而对《周易》进行历史“还原”的结果,“易疑”(内藤湖南的“用语”)豁然冰释,于是它的神奇的力量被人怀疑。如果《易经》还有什么价值的话,它的作用回到历史中去了,成了史学家研究的对象。这一阶段,儒学在日本几度复兴,并一直有人倡言经书的意义,但由于这些倡言大都基于实用性的目的,在民俗和社会生活中继续发生作用。这样,在很长的一段时间里,易学在近代以来日本的主流学术和哲学思想中不再占据重要的地位。从学术动态上看,日本易学开始从“经学”传习方式向学科研究方式转化,《易经》成为“中国哲学”或“中国哲学史、思想史”学科的一个科目和课题。

明治时期,是日本整个易学从传统向近代转化时期。这种转化尽管具有过渡性的特征,但富于探索精神。这一时期,尚无系统性的《周易》研究著作出现,许多研究者多从外围、从思想史的角度入手,把《周易》纳入中国哲学史和日本思想史的范围来讨论,有些较复杂的问题得到初步的澄清。

犹如整个日本近代中国学的形成曾受到来自西方的近代学术思想的影响,这一时期《周易》研究方式也直接或间接地受到西方科学方法论的影响。西周(公元1829~1897)等明治思想家受西方实证主义哲学的影响,倡导哲学和哲学史学科研究。而自从西周等人将哲学史视为哲学学科的一个分支以后,日本学者对日本哲学史和中国哲学史的研究即有较大的进展。在本世纪最初十年间,

仅日本哲学史的著作就有井上哲次郎的《日本阳明学派之哲学》(1900年)、《日本宋学史》(1909年)等等,多少都涉及到日本传统易学的史料。在这种哲学史的研究中,德川时代的不少易学文献被当作哲学史的基本材料加以利用的。在中国哲学史著作方面则有内田周平的《支那哲学史》(1888年)、松本文三郎的《支那哲学史》、远藤隆吉的《支那哲学史》(1903年)、山路爱山的《支那思想史》(1907年)小岛祐马的《中国思想史》(1910年)。其中远藤隆吉的著作很值得重视,他的《支那哲学史》将中国哲学划分为“创作”、“训诂”、“扩张”三期,相应称之为“古代哲学”、“中古哲学”、“近世哲学”,以此考察中国思想的渊源及其推移。作者在“古代哲学”之前单列了《〈易〉的哲学》作为一个独立项。他认为,“中国哲学几乎没有不含《易》哲学的意味的”,“《易》作为伦理的渊源,卜筮的基础,在理解中国思想方面具有特别重要的意义。”不过,他提出十翼非孔子所作,而卦辞和爻辞也非文王、周公所作的定论。

在日本,用科学的方法对《周易》展开较系统的研究是在明治末期和大正时代。这种研究的特点是把《易经》作为阐释中国思想的资料来对待,批判各种传统的成见,究明易学的形成过程及其思想意义。

根本通明是日本明治时期研究《易经》的代表,他青年时期在私塾讲授这部经书,晚年任东京帝国大学的教授。他的两部易学著作:《周易讲义》(三星社,1917年)、《周易象义辨正》(三秀舍,1937年),都是在大正年间,死后由他的儿子与学生出版的。根本通明研究了“周易复古三十六变筮法”,认为以前的筮法(十八变筮法)是错误的。因为此筮法仅是由三爻组成的六爻之卦,若要得到六爻而得大成之卦必须进行三十六变筮法。根本通明对《周易》十分推崇,把它视为“圣人经世之世,万世道统之源”,並企图究明其义。他认为,无论是汉代的象数易,还是宋代的义理易,都没有真正理解圣人写《周易》的意图。

**战前日本易学流派** 经过明治四十多年的发展，到了大正时期，日本近代中国学已有相当发展，并由于研究方法的不同形成了若干流派。大正时期日本中国学有三大学派：实证主义学派、批判主义学派、新儒家学派。这些学派的主要人物大都对《易经》有所研究，并提出了一些易学研究的新课题。在此之外，也存在着分散各具特色的易学研究者。

实证主义学派以狩野直善、内藤湖南为代表。狩野直善(1868—1947)对中国“经书”及其思想持“古典解释学”的立场。他认为，研究中国哲学史，即要站在中国的古典研究中心的立场上，阐明中国古典的内容与形式的诸种变化。由于狩野直喜把经学的训诂考证之学与经学的性理之学列在同一位置上，这在事实上改变了江户时宋明性理学在中国及日本文化中的主流地位，从而把它从新定格为中国学术思想发展演进中的一个发展阶段，视之为整个古代哲学发展中的文化现象之一。由于狩野直喜将这种见解系统地表述出来，从而确立了“狩野体系”的方法论，这种方法论对大正时期的《周易》研究具有一定影响的。狩野直喜本人虽然没有专门的易著，但对《易经》很有研究。到了晚年更潜心于《易》的钻研，常以《易·乾文言》的“贞者事之干”、“贞固足以干事”等警言勉励自己。

实证主义学派的另一创始人内藤湖南(公元1866~1934年)唯一的易作只有一篇论文《易疑》(《支那学》，第三卷第七号，1923年。)这篇论文虽然不很长，但在当时很有影响。内藤湖南力图证明，《周易》的爻辞中已包含战国时代末至汉代初期的语言，他认为，战国时代《周易》不会是现在的形式，他从爻辞的特征推论《周易》的原来形式并不是每卦六爻，也许是由五爻组成的。此说如果成立，《周易》的总体形式也无必要由六十四卦组成。

武内义雄(公元1886~1966年)是实证主义学派发展时期的代表。由于这一时期该派学者加强了对于中国古典与日本传统汉学



的批判,寻求以新的方法来研究中国文化,这就使其学术立场与批判主义学派有所接近。武内义雄的《易与中庸的研究》是体现实证主义学派观点的易学著作。他将《周易》与《中庸》相比较,展开“本文批评”。“本文批评”在注重文献原典批评的基础上,对《易》思想构成的前后关系、形成时期及与《中庸》思想的相互关系进行分析,由此归纳出这一特定社会思想史的本文基本逻辑。他认为,《中庸》的前半部分,近似于子思的文章,后半部分,是秦以后子思学派的人所作。基于这一点,子思学派的导向是尊重《易》,所以《易》的经典化,又是子思学派思想观念发展的必然结果。

批判主义学派以山路爱山、津田左右吉为代表。山路爱山(公元1864~1917年)在他撰写的第一部中国学著作《孔子论》(民友社刊,1906)中就孔子与《周易》的关系进行批判性的分析。他认为先秦文献中,唯有《诗》、《春秋》、《论语》较可信,而《易》作为孔子的材料则不可信,《易》的“十翼”无疑也不是孔子作的。山路爱山在《孔子论》出版的第二年,发表《支那思想史》,在这部书中他提出《易》是一种“包容性的哲学”。山路爱山把老庄之学看成是宇宙与人性混一的哲学,而孔孟之学与老庄之学的结合,便形成了一种包容性哲学,由此便产生了“在《易》、《大学》、《中庸》、《礼记》诸篇中所表现的思想”。

津田左右吉(公元1873~1961年)在“有关易一二元考察”(《东洋学派》第十四卷第二、三号,1924年,后来收录《儒教的研究》一书,岩波书店,1950年)中提出,《周易》形成于战国时代。《易》以前的龟卜都是以龟裂的花纹为基础的,而《周易》作为抽象性观念的象征是以六十四卦为基础的,这种象征并不是民俗的产物,而是知识分子的创新。津田左右吉认为,《易》体现了中国人的思考和学问方法,其特点是:罗列外界种种事物现象,注重于其外形组织的调和,对于自然的情况,人事的情况,以独特的思维,按某种观念,制定对外的规则。津田左右吉的研究不限于《周易》本文的范围,而

是从研究《周易》出发，进而对古代中国人的思考方法及特点进行阐释，是有见识的。

本田成之对《周易》成书年代所作的考察接近批判主义学派的立场。本田成之的《作易年代考》（《支那学》第一卷第二、第三号，1920年）中认为《周易》的刚柔、阴阳二元论的世界观，其思想根源是功利主义。所以《周易》原本不属于儒家，孔孟时代没有二元论的世界观，功利主义也是与孔孟的教义相违背的。概言之，《周易》的经文是从以前各种卜法的卜辞、繇辞中选择和归纳而成的。

新儒家学派中，宇野哲人（公元1875～1974年）是个代表人物，他从哲学史的角度讨论《周易》，曾在战前的《支那哲学概念》（1926年，中译本王璧如译，正中书局1936年版）、《支那哲学的研究》多部著作中，对《周易》的哲学意义作了阐释。宇野哲人认为《易》的“素朴哲学思想胚胎于上古，成为哲学的体系是在孔子的时代。”《周易》为中国唐虞三代哲学思想的基本资料，最能涵盖一切，而文明又极明瞭。他指出，以大小往来而判断吉凶的事，原为《易》之作者最初的动机不过以经文为处世的要术，也可见《易》之伦理观，儒家的伦理观大半包含其间，《易》之成为六经之一，其理由或由于此。此外，《老子》中类似于《周易》的地方，亦在不少。他认为，孔子喜易尚能置信，《易传》的作者不满于阴阳二元论，进而阐述太极一元论，从而完成了“十翼”的哲学。（《支那哲学概论》前篇，历史的概观，第一章，中国哲学的起源）宇野哲人在战后著《中国哲学史》、《中国近世儒学史》等著作，对《周易》继续有所论述。

## 二、战后日本《易学》的基本课题

在这一阶段，日本《易经》研究有相当大进展。总的说来，整个战前的日本近代《周易》研究尽管提出了一系列新课题、新见解，尚有待进一步系统化。战后日本《周易》研究，在诸如关于《周易》的

起源、十翼的形成和发展、《周易》的思想意义等问题展开深入而系统的讨论,值得注意的是,战后40多年间,日本在易学史研究上有较大进展,特别是近10来年间,《易经》的多学科应用研究也有一定的展开,这就为日本当代易学的发展开辟一个新领域。

**有关《易经》起源的研究** 有关《周易》起源的问题,战后仍引起一些日本学者的重视。战后初期进一步发展内藤湖南和武内义雄《易》说的有贝冢茂树。贝冢茂树的“龟卜与筮”(《东方学报》京都、第十五四1947年)。他详细地分析了1899年在河南省安阳县的殷墟发现的“殷墟卜辞”,提出卜辞具有与繇(zhòu)辞相同的特征,是为了尾随龟卜并予以补充。巫士有通过神签加以判断的习惯。贝冢茂树揭明,殷的历法的基本周期为10天,在卜哪天为好日时,去掉最后一天,就在9日间进行占卦,进而推定繇辞从九爻中产生的。他指出,殷周历法的周期不同。在周代,历法的基本周期成为7日,在占卦时同样去掉最后一天,对6日进行占卦。于是在改编殷代筮术之书九爻的繇辞时,分裂为四爻与五爻,再补充由六爻成为卦,这样,就形成了现在的《周易》。贝冢茂树从殷代过渡到周代之际的历法基本周期变化中,阐明殷代龟卜与周代筮法的根本原因。这一点在以往的研究中是没有过的,可以说是一种新的观点。

田口福司朗对《周易》的起源的文化意义问题有兴趣。他在《〈周易〉的起源》(明治书院1960年)中考察了周代废除龟卜,《周易》被广泛流传的原因。他的研究成果可以简要地归纳如下:龟卜中人为的东西较多,从经济角度和时间角度来看是不方便的,而且判断的依据不合理。而筮占没有人为的东西,又很简便,其判断也经过数学方法的整理,因而更合理。由此可见,《周易》之所以被广泛流传是与周初的新文化建设方针相符合的,即避开了以神为主,陷于迷信的殷文化的弊病,向以人、圣人为主的合理的道德文化过渡。

赤冢忠的《〈易经〉与中国的思想》(《书经·易经》中国古典文

学大系第一卷,平凡社1972年。)运用宗教学的方法分析《周易》起源于传说的思想意义。赤冢忠认为,伏羲是该世精神的象征。这是人格化的泛神论向精神概念发展的东西。伏羲“是以先天性的超越性的神秘性的必然规律为前提的,从而构成其基本的思想性质”,这是《周易》作为“命运之书”的一个方面。文王作卦辞、爻辞的传说推广了《周易》的“人文社会建设之书”,孔子作十翼的传说,推广了“道德教义之书”。为此赤冢忠认为有关《周易》的“人更三圣、世历三古”的传说,是为推广宣传《周易》而作的。

直到目前,在《周易》的起源问题的研究,对70年代以来“数字卦”等考古发现,日本学者尚未能积极利用,而在对考古资料和上古历史文献的整体面貌缺乏较充分的了解和把握的情况下,要阐明《周易》的最初形态,无疑是相当困难的,而且难以有令人信服的解说。

**有关《易传》的研究** 有关《易传》的研究,主要问题是《易传》的体系结构问题。而与此问题相关的则是《易传》十篇的作者问题。《易传》历来被视为孔子之作,可是,自从伊藤东源提出与欧阳修同样的疑问,认为“十翼”非孔子之作以来,被许多日本学者所接受。在今日“十翼”不是一人所作,乃是多人经过多年的编纂的观点,似乎已成了日本学术界的共识。

但在50~60年代,十翼在何时以怎样的次序组成,其作者究竟是谁的问题又重新被提出来,成为现代日本《易经》研究中最有争议的课题。

在前面提到的田口福司朗的《〈周易〉的起源》中,他推定十翼形成的顺序时代如下:《大象传》——春秋中期时形成;《彖传》、《小象传》、《说卦传》三章以下——从春秋末期到战国中期;《文言传》的一部分——战国中期;《说卦传》一、二章——战国末期;《文言传》的一部分和《系辞传》——战国末期到秦代。田口福司郎针对本田成之、武内义雄等关于十翼非孔子之作、孔子没有见过《周易》之

说,提出了自己的观点。他认为十翼是否为孔子所作虽未可确知,但即使不是孔子所作,但十翼编纂开端是孔子之始。对于历来被视为浅薄的《序卦传》、《杂卦传》,他认为其书初看好似浅薄,实际上内含深刻的真理。整个说来,田口福司郎对《周易》的评价是非常高的。

本田济在《易学》(平乐寺书店1960年)一书中将十翼的内容及其形成过程作了如下的分类:

第一组:《说卦传》的后半、各《大象》的前半;第二组:《象传》的大部分和《彖传》;第三组:《说卦传》的前半、《系辞传》·《文言传》;

归纳本田济的学说:他认为,《易传》的第一组与儒家没有联系,第二组才开始把《周易》与儒家教义相结合,并引进阴阳学说。第三组把《周易》作为秦汉帝国的新的政治规范的实用理论,并予以经典化,故其形成在秦汉期。《序卦传》与《杂卦传》则是汉初的经学家、占筮者之作。本田济的易著作为一部《周易》研究的入门书是非常出色的。

另外,前述赤冢忠在“《易经》与中国的思想”也对十翼的形成时期作了这样的推论:《彖传》是与《系辞传》同时期之作;《大象》是《周易》被定为经书的汉代之作。他认为,《小象》似有模仿《彖传》形迹,是与《大象》同期之作;《系辞传》在汉代末期才形成;《文言传》与《系辞传》是同时期的著作;《说卦传》与《大象传》为同时期的易博士之作;《序卦传》在《周易》被标榜为官学时才有;而《杂卦传》则在《周易》被标榜为官学以后。许多研究者往往把《彖传》看成是较古老的东西,其形成与《系辞传》的形成被视为同一时期之作,但是赤冢忠认为,《彖传》把卦的意义与作为一般的天地的自然法则结合,这一点虽与《系辞传》是共同的,但其成书却晚于《系辞传》。他还认为,《象传(大象)、(小象)》的形成也比《系辞传》要晚。这是与其他研究者的分歧之点。

70年代对《易传》展开系统考察和阐释的专著有山下静雄的

《周易十翼的形成与展开》(风间书屋, 1975年)。山下静雄的研究确定下了十翼形成的相对年代。他认为要对《周易》进行研究, 首先要对本文进行精详的研究, 也就是对各个《传》独立地进行分析, 以弄清各传的总体结构。然后再确定各传相对形成的顺序。他的研究方法是, 与其对各种资料进行对比研究, 还不如首先找出这些资料中起决定作用的东西。山下静雄的研究结果可以归纳如下:

《说卦传》的第十一章(由朱子分章)是最老的, 利用《说卦传》才作出了《大象传》。其次是《小象传》。继《大象传》后編集了《杂卦传》。利用《杂卦传》作出了《彖传》。《彖传》后展开了乾坤二元论, 这就是《系辞上传》, 再把乾坤二元论提高到一元论。《说卦传》是最后形成的, 但其中包括了从最老的东西到最新的东西。而《序卦传》是最后被写的。

山下静雄的著作附有十翼形成年代图, 详细地推断各传各部分相对形成的顺序。他的十翼研究可以说是当代日本最精彩、最有系统性的。

当然, 十翼的研究并没有到此结束, 实际上, 有关其形成的年代及其思想内容和性质, 仍遗留许多问题可以进一步考察, 离下定论的时候尚远。因为, 直到目前有些资料尚未利用, 如《帛书周易》中“系辞”等部分还没有被广大日本学者所认识。

**关于易学史的研究** 日本在易学史研究方面展开较早, 于本世纪 50 年代后期就有较系统的易学史著作出现。今井宇三郎的《宋代易学研究》(明治图书出版社, 1958年), 是国际易学界较早的断代易学研究的专著。在其后则有铃木由次郎的《汉易研究》(明德出版社, 1963年)和小泽文四郎的《汉代易学研究》(明德出版社, 1970年)两部有关汉代易学史研究的著作。而户田丰三郎的《易经注释史纲》(风间书房, 1968年)则是一部概述性的易学史著作。在本世纪《周易》研究日趋国际化的趋势下, 日本在易学史研究上一度是处于前沿地位的。

铃木由次郎在《汉易研究》中着重阐述汉易象数学的思想意义。整个看来，他的汉易研究是作为汉代思想研究的一环而展开的，其深入的用意是为了通过汉易的了解弄清易学在汉代，乃至在整个中国思想史上的地位。铃木由次郎认为，象数易支撑着汉代的思想文化。象数易虽有陷入牵强附会的弊端一面，但又是包含着科学的学说，是客观的自然法则与伦理法则相统一的学说。象数易不仅是道德准则，而且又是政治准则。铃木由次郎对武内义雄抓住汉易论为灾异说的观点作重新解说，肯定了汉易思想的积极意义。他的研究肯定了汉代象数易，进而肯定汉代思想的特点及意义，是值得令人注目的。

同是研究汉代易学的，有小泽文四郎的《汉代易学研究》（明德印刷出版社1970年）。小泽文四郎认为、汉代易学是极为实用的科学。前汉的易学与天文历学的发展相呼应，与当时盛行的阴阳灾异，天人感应相吻合，把经术应用于实际的政治、人生。后汉的易学则深入钻研了《周易》的内容、组织，究明卦爻的义例，在学问的研究方法态度上可说是实用的科学。小泽文四郎的研究是以说明汉代《周易》研究的历史事实为主要目的，这在已往的《周易》研究中，几乎是从来没有进行过的历史性研究。

关于研究宋代易学的有今井宇三郎的《宋代易学的研究》（明治图书出版社1958年）。重点叙述宋代的儒家思想综合性特点。所谓综合是指在儒家的传统思想中与原典相立的道家思想、佛教思想的异同关系。他认为，宋代易学是宋学思想的根据，在宋代，易学中新展开的主题有周濂溪的《太极图》，是绝对的太极思想。阴阳与五行是汉魏古易解释学的思想基础，而所谓太极则是宋代的新易学的思想基础。

今井宇三郎通过对宋易《周易正义》的研究，认为中国由实际存在观的存在论转向认识论是在儒家的主体下确立起来的。他的研究试图证实宋代易学所具有的以儒家为主体的综合性格，从而

揭示宋代《周易》研究的特点和意义,这是一项非常有意义的工作。

另外,户田丰三郎的《易经注释史纲》(风间书房 1968 年)是总括性的《周易》注释史。分有“易经的形成”,“从后汉到魏初易学的变迁”、“王弼易注”、“宋易的易学”、“明清的易学”、等项目,较详细地叙述了我国各个朝代《周易》解释的特点。

以上是日本学者研究易学史的具有代表性的著作,反映了日本学者对历代易学文献的整理和疏证工作的一斑,估计今后将有进一步的开拓。

**关于《易经》思想史意义的研究** 在日本许多研究者基于现有的认识、理解,对易学和《周易》的研究转向了思想史方面的开拓。武内义雄对《周易》与《中庸》思想关系的研究是这种研究的早期范例。战后时期,离他发表该书已经过几十年,他的研究中所提出的课题和研究方法仍一再被人所称道和引述。可见他的研究有相当的深入之处。跟武内义雄的研究方法接近的板野长八和内山俊彦,他们进而将《易传》与中国先秦及秦汉诸子思想联系起来考察。

《系辞传》在《周易》的十翼中无疑是最有思想性的。对《易传》的思想史意义问题展开探讨的有板野长八的《易的圣人与形而上之道》,((《广岛大学文学部纪要》第25卷第1号1965年)。他认为《系辞传》从政治立场出发继承和发展了荀子的思想,提出《周易》中所称的“圣人”是指“念咒者”,这与孔子的圣人形象显然是不同的,也是以后“征服”了当时的道家、法家而形成的儒家。因此虽然同属儒家,却与《荀子》、《孝经》一派相对立,与墨家倒有某种共性。最有意思的是板野长八在分析了《系辞传》所描述的圣人形象之后,指出《系辞传》的思想立场与当时秦汉帝国权力主义观念相接近。

另外,研究《系辞传》的还有内山俊彦的《阴阳·大极·圣人》((《荒木教授退休纪念中国哲学史研究论集》1981年)。内山俊彦认为,《系辞传》是依据孟子一系的儒家立场,使其流入阴阳家、道家



等的思想。《系辞传》的自然观是“一阴一阳之谓道”的宇宙理法，它以本原的“太极”说明了天地万物的形成及人间道德性的内在依据。但从这样形上学观点出发，进而论证圣人二君主的位置和作用，由此在《系辞传》中的“圣人”就神秘化了，并向君主权力倾斜。总的来看，冈山俊彦的研究是把自然观及其与社会、政治思想的相关性作为考察《系辞传》的内容、性质的焦点。

值得注意的是，80年代以来，日本学者有从逻辑角度阐释《易经》的思想意义的尝试，末本刚博在《东方合理思想》这部专论东方逻辑思想系统的著作中，有专节论述《易经》的逻辑问题。他指出，《易经》在中国古代思想的逻辑系统中建立了“通向调和的辩证法”。因而在这部书中包含了许多合理思想。诸如：一切都是阴阳二元的组合；阴阳的相对性的逻辑结构等等。末本刚博认为，从《易经》强调阴阳二元的组合及其相对性的特征看，《易经》的逻辑是关系逻辑，或者说是以矛盾为媒介的逻辑，即是一种辩证法。这种辩证法的特征有四点：第一是肯定的辩证法，它以矛盾为媒介而重新获得肯定；第二是过程的辩证法，依据同一事物同其他事物的关联讨论阴阳变化的过程；第三是调和的辩证法，就是把阴阳这两个矛盾对立的概念，在互补的关系中联结起来；第四是循环的辩证法，阴阳的重复循环是像昼夜反复意义的循环。在作了以上的分析后，作者同时也对《易经》的思想意义展开批评。他指出，“在这里缺乏真正意义上的否定，不是通过原定的自我反省，不是合理性的彻底反省。这是《易经》的合理性的界限，也是古代（和后代）中国思想合理性的界限”。（参阅该书第三章，“合理和非合理：中国古代思想的逻辑”）。

**《易经》的现代阐释** 在近代以来的日本易学研究中，具有创新研究的就是应用现代知识和科学方法论对《周易》展开阐释。这种研究方式兴起于80年代。由于《周易》的实用性重新引起当代日本人的兴趣，对《周易》展开多学科的现代阐释可说正方兴未艾。

在80年代,对《周易》展开民俗学研究可说是最富于实绩的。这种研究可以吉野裕子为代表。吉野裕子将《周易》应用于日本民俗的解说,并以她的两部专著:《〈易经〉与祭祀》(人文书院,1984年)和《阴阳五行与日本民俗》(弘文堂,昭和53年),为基础,建立了以她的姓氏命名的“吉野民俗学”。吉野当然并不是这种研究的第一人。在她之前,早在1935年的时候,高田真治就运用民俗学的方法分析伏羲的传说,以解释《周易》的起源。(《易的思想》,载岩波讲座《东洋思想》第七卷下,岩波书店,1935年。)但吉野却是最系统的研究者。吉野根据《易经》及与其相关的阴阳五行思想“把握日本民俗的构造”。她指出:“易理的应用,不仅仅被看成是古代日本国家的大纲,即使在现代,它也活生生地存在于日本山村的一些祭祀中。”由此可以看出“中国古代哲学扎根于日本的实相一斑”。吉野还指出:“日本民俗中混杂有远比阴阳五行古老得多的原始信仰以及其他种种要素,因此日本人对那些神的信仰也是很自然的。但与那些神相提并论,时而或超过它们并优先占据古人心灵的,则是《易理》。”(同上)她还认为:“易卦、阴阳五行为日本祭祀及民俗运用的内在的原理。如能理解它的基本原理,并熟悉其应用,就能够运用它来了解先人们在祭祀、节日时祈祷什么,期待什么。因为阴阳五行把这个包罗万象的世界,不问其有形无形,全都还原为阴阳以及后来发展了的木火土金水的五气或五元素,以五气的变迁视为宇宙的作用。”(同上)

在近代以来很长的时间里,《易经》的占筮在日本学术界一直被当作迷信,受到批判。近期来,由于对它作科学的说明,特别流行的是作心理学解释,占筮通过合理化的解释方式,有重新被人们所接受的趋势。符号学家池上嘉彦将“占卜”纳入通讯活动中对其作符号学的解说。他指出,卜者打卦有他自己的代码本,在这里,不存在意欲进行通讯意义上应有的“发讯者”,或说“本来不是那么回事的讯息,由‘收讯者’给于了‘发讯者’。而且‘代码本’完全属于

‘收讯者’。在这个意义上，‘以收讯者为中心’是明显的。但另一方面，虽然不是共同的，却仍然存在着‘代码本’，‘收讯者’的行为就是根据‘解译’这个代码本而来的。”（《符号学入门》，第二章，《传达的通讯和解译的通讯》）。

金谷池指出，易的占卜方法是依据了广阔宇宙的原理，人类对之束手无策的问题，以现在人类有限的认识极限的状态下，显示出存在的意义，不会满足于合理主义的思考，而是转向神秘。在文化发达的今天，正是由于这种原因才仍然有人相信占卜。金谷池又认为：“现在（日本）甚至出现了一种占卜非常流行的潮流。占卜问题并不是信与不信的严重问题，而是一种赌博。前面提到以硬币的正反面做游戏，也是这样一个问题。也许有人会愤怒地说，这种占卜方法是对《易》亵渎。古代相信圣人作易的人，当然是会这样想的。但是，为了对某一事情做出决断而做这样的占卜，不也很好吗？正如怎样认识《易》之哲学会因人而异一样。怎样对待易之占卜，也可以是因人而异的。”（《谈易》）。

荒木俊马指出：“各种占卜术都源于原始宗教迷信的习俗，而且也是‘易’这种复杂思辨的产物。总而言之，这些占卜术不过是脱离现实，做单纯概念游戏的概念论。反过来说，也多少有点自然科学依据的东西，属于这类占卜术的有手相、人相及骨相。这种‘研究未来’的占卜术可能有一些解剖学、生理学，以至心理学的根据。”（《古今占星术》第一章《在茫茫的历史中追寻》）。

当代日本著名的心理治疗法专家河合隼雄说，在他的原先心目中“《易》就等于迷信”，但当他像荣格那样“去做实践，对《易》的抵触情绪也就渐渐消失了。”河合隼雄解释说，他并不是为了患者而算易卦，或者是为了预知未来而卜易，而是“把易所提出的印象，当做对认识自己的状况具有一定的意思来接受的。”因此，“易并不是那种在小巷里帮助算命先生回答‘我丢失的东西到哪里去了’的极具体的问题的‘卜卦解’”。他接着指出说，《易经》“提供某

种‘印象’的东西。而如何接受这种‘印象’，则全凭个人的理解。它的那些隐语有着这样一种意义，则当单纯用合理主义的思想方法解决不了问题的时候，就从另一个角度，或者说用辅助性的其他原理尝试一下，即把由某个‘偶然’产生的事象，从‘含有某种意味’的角度来接受。”（《灵魂、自然、死亡——宗教与科学的接点》）。

综述以上，日本易学从古至今从吸受到应用乃至今日的多元意义的思想研究。这既体现了《周易》的自身价值意义，同时也体现了易学研究因其规律而显示的普遍意义。至于这个东方智慧究竟会在日本怎样地发展，就只能拭目以待了。



---

## 第 四 编

# 《易经》西传与易学的国际化

---



# 第一章 西方早期《易经》研究 (17~19 世纪)

真正的国际性的《易经》研究是从近代开始的。在其初，域外（特别是在西方）只是少数几个人物及一些少数国家和地区从事其事，远远没有充分展开。经过近 400 年的若断若续的演进，到了今天，易学已经在相当程度上世界化了。若着眼于其发展的趋势，易学很有可能在未来的年代里仍会发生持久影响，并继续会有发展。

从国际范围看，具有近代学术形态和内容的易学和《易经》研究，两者既密切相关，又有重要的区别。现代易学的历史起源，可从两方面去了解：其一，发端于 17 世纪的《易经》西传，由西方人展开和推进的《易经》的理论研究和实际应用；其二，西方现代型的哲学和科学传入中国，导致或加速了中国传统易学的近代转变。从更大的范围看，中国本土易学的这种转变，不过是内涵广大的中国传统学术、思想，在近代历史性转变的一部分罢了。尽管在今天看来，这很可能是其中相当关键的基本架构同演进关联的部分。进而言之，中国文化从传统向近代转变，两者何者为因、何者是果，似乎尚难断言。其间，因与果是在一个文化交往网络中滋生的。本文只能对国际性的现代易学的历史起源，作一个简单的描述。

中国本土传统易学的近代转变早，在 17~18 世纪几乎与《易经》西传、西方人开始对《易经》评述为同一时期。至少在方以智、焦循时期就已露端倪，他们研究中包含了来自西方的学术思想的影响。因此，就其基本的演进趋势而言，尽管中国传统易学的近代转变有其内在的动因，但最初推进这种转变的有其外来学术思想的影响，因此，就其基本的演进趋势而言，尽管中国传统易学的近代



转变有其内在的动因，但最初推进及激化这种转变的动力显然来自西方，同时也是《易经》开始影响到西方的时期，且直至现在，这种学术影响不仅维系下来，而且还有强化和深化的趋势，这是耐人寻味的事。但从历史现象的发生上看，这同一过程的两个方面，即易学的现代化和国际化，是有其自己的动因，随着中西文化交往和思想交流的深入，两者的关系就越趋紧密，终于形成今日世界化的多学科的《易经》研究的新局面。

我们看到，无论是在最初的《易经》国际传播过程的历史阶段，还是在国际范围的《易经》研究中，西方人不单单只是接受者，同时也为易学的现代发展中作出了多方面的贡献。这一点尤以今日为甚。随着中外易学研究的学术交流的展开，西方世界的学者对易学所作的阐释，在一定程度上反过来对中国本土的易学研究发生积极的影响。因而，我们在总体上提出国际范围的易学史研究的课题时，必须对西方研究有所了解和关注。

《易经》在西方世界传播、发生影响，及在后来学术研究的多方面展开。这一历史过程可以分为四个阶段：第一阶段16~17世纪之际至18世纪，是《易经》传入西方，西方人对之初步展开学术研究时期；这一时期翻译和撰写的易著尽管用的是欧洲中古学术语言拉丁文或中国古典文言，其学术意识和精神都体现了鲜明的现代精神。第二阶段是奠定研究基础时期，其在19世纪，这时《易经》被多种欧洲现代民族语言的所移译，为尔后学术研究和深入做了资料积累的工作。第三阶段，20世纪上半叶，是西方《易经》研究的深入时期，这一时期的《易经》研究的成就以质而不是以量取胜。卫礼贤的《易经》德译本及他对《易经》所作的系统的评释，表明了这一时期西方学者对《易经》的把握和理解已达到了相当的水准。卫礼贤在《易经》研究上所做的工作，成为汉学家圈子外的许多学者、作家、思想家据以重新展开创造性的研究工作的学术基础。第四阶段，当代。自本世纪60年代至今日，是西方、乃至整个国际学

术界《易经》研究的兴盛时期。这一阶段仍处在演进的过程中。这四个阶段与近代以来中西文化交流有其相一致的地方，也有许多不尽一致之处，因而既须从西学东渐和东学(中学)西传的总体性的背景上去理解和把握，也须着眼于中西近代易学本身学术演进的态势，对其作出具体的考察和说明。

### 一、《易经》传入西方及西方早期的易学 (16~17 世纪之际至 18 世纪)

《易经》西传，在中西文化交往的早期阶段，主要借助于来华传教士的介绍和宣传(以通讯和日记、见闻录等方式)。这一时期中国学人赴西欧游学、西方诸国来华使节的往返联络以及中国历代典籍(其中也包括一部分传统易学文献)的不断流传西方世界，所有这些都直接或间接地增进了西方人对“易”的了解。中西文化的较大规模的交往，早在中古时代(约相当于中国历史上的元代，在西方，则是马可·波罗和基督教方济各会士来中国长期游历和居留活动的时期)就已经展开了。至少在 13 世纪，就有西方人携带中国典籍回欧洲。在当时的西方旅游家和传教士中间，当不乏熟习汉文汉籍者，不过，似乎还谈不上有目的地研究中国和与其相关的文化和学术。系统地对中国文化和学术进行研究，是在 16~17 世纪之际的事。自此以后，中西相互间的文化交往和思想交流，各自都给对方以持久而深刻的影响，各自都将对方的文化、社会和历史等等作为学术研究的课题确立起来，形成了一系列专门的学问。

在欧洲，意大利人对《易经》的研究是最早的。被法兰西学院的保罗·德米埃维尔称为“西方汉学先驱”的利玛窦(P. Maithoeus Ricci 马蒂厄·里希，1552~1610年)就对包括《易经》在内的中国“儒家”经典作过透彻的钻研，并在他的许多著作中加以引用。值得注意的是，玛利窦既认为天主教与中国古有的思想有一致之处，

同时又指出,以古老的经典为基础的儒学并不是一种宗教,而是一种以自然法则为基础的哲学。在西方《易经》研究的早期阶段,意大利的耶稣传教士为《易经》在西方的传播,为尔后西方人对《易经》展开学术研究作了许多准备性的工作。

西方《易经》翻译,是以法国的耶稣会传教士金尼阁的工作为开端的,他是西方最早的《易经》翻译者。金尼阁(P. Nicolaus Trigault, 1577~1628)作为利玛窦的弟子,他赞成老师的主张,力图在儒家思想和基督教教义之间进行调和。金尼阁翻译《易经》用的是当时欧洲国际通用的学术语言拉丁文。他继利玛窦1594年(明万历22年)将“四书”译成拉丁文之后,于1626年(明天启6年)将包括《易经》在内的“五经”也译成了拉丁文。金尼阁翻译的《易经》及其它几部中国经书,在杭州他自己创办的印刷所出版。由于金尼阁的《易经》拉丁文译本是在中国出版的。当时是否流传到欧洲,仍有待考证。作为西方《易经》最早的翻译者,他的译作可能完全散落了,也可能存在于历史档案中。或许我们今天从档案馆里仍能发现一些具体的线索。金尼阁还编写过一部《汉语词汇》和一部中国历史著作,通过编纂字典和翻译中国经书不仅是为了研究语言,同时也是为了掌握中国的历史、文化和思想。尽管他译的经书和所写的中国史都散佚了,但他在西方《易经》翻译史上首有其功,他为中国文化西传所作的贡献是不容低估的。

《易经》是在中国儒家学说比较系统地传入欧洲的情形下介绍于西方人的。从已有的文献看,最早向西方世界介绍、传播《易经》资料和信息的是比利士的耶稣会士柏应理(Philippe Couplet, 字信末, 1623~1693)。柏应理曾和在华耶稣会上思理格(Christian Herdricht, 奥地利人, 1625~1684年),殷铎泽(Prosper Intorcetta, 意大利人, 1625~1696)、郭纳爵(P. Ignatius Costa, 葡萄牙人, 1599~1666年一起,于1661至1662年间,将《大学》、《中庸》、《论语》译成拉丁文,陆续出版,题为《中国哲人孔子》(Confucius

Sinatum Philosophus, Siue Scientia Sinensis Sutine exposite, 这部书的汉文名称《西文四书直解》更为我们所熟知)。据说这书是提供那些到东方传教的人参考用的。该书附有《易经》六十四卦及其大意,这可能是在当时在华耶稣会传教士传习中国经书时形成的一种学术“成规”。当时的传教士都很重视《易经》,并将其看作向西方的同胞们讲解中国文化、思想的文献,因《易经》是作为构成儒家和孔子思想系统的一个组成部分被欧洲人所接受和理解的。在四位署名编译者中,柏应理虽然实际上并未具体从事三部经书的翻译工作,但附编《易经》材料可能出于他手。他当时在耶稣会中国传教团担任职务,并以全权代表身份奉派返欧述职和主持该书出版事务。这部书出版后,在德国、英国和意大利诸国都有积极的反应。莱布尼茨在阐发二进制原理时,曾提到柏应理等人的这部著作。

在西方早期的《易经》研究中,法国的耶稣会士们用力最勤,贡献最多。这一时期的《易经》翻译和研究著作有近二十种保存下来了,其中大半都是由法国人完成的。

耶稣会教士的《易经》研究往往有严格的传承,经历了一个中国经师传授、研习、撰述、阐释的过程。因而他们的易学思想,从来源和基本研究方法上,与康熙朝前后中国本土(特别是与京师官方学术圈)的易学思潮的演进有密切的因缘关系。这一时代的在华耶稣会士都能精通汉文、汉典、且能娴熟地用文言来写作。在《易经》研究中,他们往往先用汉文写出稿子,由中国学者,乃至由皇帝亲自批阅,然后定稿。这些用汉文撰写的易著后来传到欧洲。这些著作至今仍有十四种我们可在梵蒂冈图书馆找到。我们这里可以列出它们的书名:《易考》、《易稿》、《易引原稿》、《易经一》、《易学外篇》、《总论布列类洛书等方图法》、《据古经考天象不均齐》、天象不均齐古经籍解》、《大易原义·内篇》、《易钥》、《释先天未度》、《易经总说稿》、《易考》和《太极图说》。这些著作中相当一部分可能就是

耶稣会教士在康熙时受命习《易经》时所做的作业而留下来的稿本,其学术价值如何,至今还没有好好讨论过,尚待我们通过进一步的了解和研究来加以评估。

在第一阶段中,以 18 世纪的易学成绩最著。这一时期西方易学家辈出,其中著名者除金尼阁外,还可以举出白晋、马若瑟、刘应、傅圣泽、汤尚贤、雷孝思等人。而德国科学家和思想家莱布尼茨虽然稍懂中文,对《易经》也十分着迷,试图对《易经》作深入的阐释。

白晋(P. Joachim Bouvet, 1656~1730)是对莱布尼茨的《易经》研究产生重大影响的人,他自己在康熙皇帝亲自关心,指导和支持下研究《易经》。白晋于 1687 年来华,他在华初期即已开始学习《易经》。1693 年奉康熙之命回国向法王路易十四增邀十名传教士来华。自此之后,他常常往返中国和法国之间。1697 年他在巴黎作了一次讲演中,批评了流行在大多数传教士中的观点,即认为《易经》这本书充斥着迷信的东西,其学说没有丝毫牢靠的基础。这种见解一开始在西方也有相当的影响。白晋把《易经》视为与柏拉图、亚里士多德的哲学一样合理而完善。他指出,从理性方面去发现《易经》的意义,是一条让西方人了解中国哲学正确原理的可靠的道路;当然,《易经》这本书有种种令人迷惑的表象,但其蕴含的哲学原理在最深刻的意义上与基督教有一致性。1710 年,白晋在他的法国国土傅圣泽的协助下,撰成《易学总旨》,进呈康熙帝。在这部易著中,作者揭示了“《易》数之头绪”,并进而论证,“《易经》之内意与天教实有相同”。这实际上关涉了 17 世纪西教士《易经》研究的两个虽然相关、但还是有很大不同的主题。对“《易》数头绪”的探究与当时欧洲主流学术的某些问题显然有关。早在《易学总旨》完成前十年(1701)年,白晋就开始与莱布尼茨往返通信,讨论《易经》中象数的原理及其意义问题。而莱布尼茨则试图从中阐发出一种普遍科学的方法。而此时对《易经》与基督教基本思想关系的讨论,

直接影响了以后西方学者和汉学家热心提出和反复探讨的比较宗教学的问题。应该看到，这种讨论的原初的意图比较狭隘。研究《易经》等中国典籍是为了有助于中西“礼仪之争”的解决。但是《易经》在多重意义上与这一时代中西文化交往和思想交流的最基本的一些问题有关。

尽管传教士们为《易经》在西方的传播，为在西方对《易经》展开学术性、哲学性的研究做了一系列重要而基本的工作，但是最能代表17和18世纪之间西方易学学术水准和未来发展动向的，是传教士圈子之外的德国的科学家和思想家莱布尼茨。莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibnitz, 1646~1716年)可说是西方近代用理性眼光看世界的人物。他继承了拉丁思想传统，即哲学、神学和科学历史综合的世界主义精神，并将其推向一个新的发展方向。我们今天对他的易论最熟悉的可说是他对易图所作的“二进位”解说，至于这种解说所关涉的更普遍的哲学意义和逻辑思想内涵究竟如何，由于他的许多文稿尚有待进一步整理，再加上我们受理解上的限制，中外学术界至今仍未对其展开过透彻的讨论。在今天看来，他的易论，不仅可以与他就中国文化问题而发表的许多很有意思的言论联系起来重新理解，而且可以进一步将其与他在哲学、科学，乃至神学领域里所作的创造性的探索的最重要的一些成果和思想联系起来，使两者相互显明。

在17~18世纪的少数几种《易经》译本中，雷孝思的译本(1736年)留传下来了。雷孝思(Jean-Batiste Regis, 号永维, 1663~1738年)是白晋1698年返法邀来的十名法著传教士之一。跟金尼阁一样，他翻译《易经》用的是拉丁文。拉丁文是西方世界自中古时代以来的国际通用的学术语言，直到启蒙时代的早期阶段，尽管西欧诸国的民族语言已经开始有日益广泛的运用，但在科学及人文学科的领域里，拉丁文仍被认为是一种最适宜于讨论高深学术问题的语言。雷孝思翻译的拉丁文《易经》、原名作 Y—King antig-

uissimus Sinarum Liber quemex Latina interpretation  
(《〈易经〉中国最古的书》)共2册3卷。第1卷是概述,第2卷和第3卷对《易经》经文和注疏的翻译和他本人对经文和注疏而作的注解和评论,实际上是一部对《易经》进行翻译和研究的综合性的著作。雷孝思的拉丁文译本《易经》是西方现存的第一部完整的《易经》译本,是西方《易经》研究的学术史上一部重要的著作,它首次为西方完整地了解和研究《易经》提供了较充分的原始资料,同时也为尔后用各种现代欧洲民族语言翻译《易经》,提供了可以参考和借鉴的样本。雷孝思翻译《易经》完成于1736年,但直到1世纪以后才正式出版。雷孝思在翻译上曾借助于冯秉正(Joseph de Maille, 1669~1748年)的帮助,并采用了汤尚贤(Pirre-Vincent du Tartve, 1669~1724年)对《易经》而作的注释。

德国在《易经》的译述上比法国稍晚,但也作出了自己的贡献。德国最早论述《易经》的专著是用德文撰写的,这就是约翰·海因里希·舒马赫(Johann Heinrich Schumacher)的《古老经籍〈易经〉所隐藏的中国人的古代经学》(Die Verborgenen Alterthume der Chinese aus olem uralten canon ischen Buche Yeking)。该书1763年出版于沃尔芬·比特尔,这也是这一时期唯一的一部系统地专门论述《易经》的书。按照J.H.舒马赫的见解,在《易经》中包含着一部中国人古代的历史,许多卦(例如第11、54、62、63诸卦)与上古时代的、在一些具体年代中发生的历史事件有关。我们在雷孝思的易著中也可以发现类似的见解。而后来的一些西方《易经》研究者走得更远,他们将《易经》与《圣经》中的古史联系起来进行解说。因此,通过《易经》重新解说中国古史,可说是西方早期《易经》研究的基本学术课题之一。

无论从文化传播还是从《易经》的学术研究本身着眼,17~18世纪西方《易经》翻译和研究的成就可以说是很大的。这种成就是多方面的:(1)从金尼阁到雷孝思,《易经》翻译已经形成一些成

规和范例；(2) 由于莱布尼茨等人富有发现精神的研究，《易经》作为一个具有普遍思想意义的哲学课题开始引起西方人的重视；(3) 《易经》作为研究和了解中国古史的基本典籍，它的历史学价值被一些学者所强调。所有这一切，在中西文化交往和思想交流中无疑都是富于启发性和开创性的工作。17~18世纪正是西方哲学上的理性主义，社会文化领域中的启蒙思想获得充分发展的时代，而从中西文化交往和思想交流的角度看，这也是中国文化在欧洲享有崇高声誉和广泛发生影响的时代。西欧诸国的一批富于科学教养和宗教热忱的传教士，以及具有西方世界历史洞察力和文化创造力的学者和思想家，通过直接的交往或借助于通讯手段，充分利用了“那些有关中国的、潜在的原始资料”（夏端春：《德国思想家论中国·编后记》）。

## 二、19 世纪西方《易经》的翻译与研究

19 世纪的西方《易经》研究，上半叶与下半叶之间在学术展开的程度上也有很大的区别。近代以前，西方中国学的总体发展基本依赖于中西文化交往关系的一般情形如何。鸦片战争以后，中西文化关系又一次建立起来，这在很大程度上有利于中国学的重新展开。

19 世纪下半叶是西方整个汉学研究的学术模式建立时期。从研究方式看，其特征是趋于科学化。西方的传教士和汉学家于这一时期既在中国本土，也在自己国家设立了各种文化团体，创办学校、报刊、专业杂志及各种汉学讲座和资助中国学研究的基金会。汉学家们基于对中国社会现状的了解及对中国历史典籍的系统掌握，对中国展开语言学、历史学、宗教学、民族学、社会学、地理学等等的研究。但这仅仅是历史表象的一个方面，若从欧洲中国学本身的演进过程看，整个 19 世纪的研究是有前期连续性。它与 18 世



纪比较且有着不同点和各自的特征,显然不同于18世纪的启蒙阶段。19世纪的充满了异常丰富而复杂的时代色彩,既充满浪漫的倾向,又有其实证科学的厚实的基础;既突出怀疑和批判精神,又具想象力和个性魅力。

19世纪西方易学研究的演进,从总体上看,它在所有汉学研究中并不占突出的地位,只是吸引当时西方人的无数中国学中的一个课题。这与18世纪相比,《易经》在西方人心目中原先所具有的地位和意义似乎被降落下来了。这从学术语言的运用这一点上也可以看出两个世纪的差异:18世纪从事《易经》研究和阐释是从拉丁文化的传统背景上展开的,19世纪的西方学者开始广泛采用各自的民族语言对《易经》进行翻译和阐释。这种译解方式在18世纪下半叶已由德国学者开其端。到了19世纪,除了少数耶稣会士的天主教系统的学者(例如晁德莅)之外,新教系统的传教士和汉学家,几乎无例外地,不再采用古老的学术语言拉丁文,而用现代欧洲语言(诸如德文、法文、英文等等)进行翻译和写作。因此,考察19世纪西方易学的发展,必须同时注意到不同的文化地域和语域里的《易经》研究,由于受到各自特有的文化和语言等方面因素的限定作用所具有的一系列具体的学术特点。

19世纪上半叶的西方《易经》研究,从翻译和经文研究的方面看,基本上承袭前一世纪的余绪。雷孝思的拉丁文易著《〈易经〉中国最古的书》,完成于1736年,但直到一百年之后,才由尤利西斯·莫尔出版社于1834年和1839年再版在德国斯图加特和杜宾根两地。而这同时也是德语地区出现的第一个《易经》全译本。当然,译本用的是拉丁文,而不是德文。因此,尽管雷孝思的研究工作是在18世纪进行的,而真正发生学术影响却是在19世纪。雷孝思在翻译《易经》时,表现出了对汉语有很深的造诣。《易经》的著名的英译者理雅各(James Legge, 1815~1897)曾钻研过雷孝思的译本,他在评论雷译本时说,“这是迄今为止已经出版的最有价

值的译本”。(林辅华:《京廷之耶稣会士》G. W. Wllan:Jesuits at the Couit of Peking, P.213)

但若从对《易经》的思想意义的评价或学术性的批评这一点看,19世纪可说突出了理性批判的一面。不仅黑格尔突出地体现了这种倾向,即使是理雅各这样的《易经》的忠实翻译者,他对《易经》占筮的思想意义持相对审慎的态度,而不像某些浅薄的西方学者那样神乎其说。事实表明,对《易经》展开理性批判的工作并不容易从事,而需作出持久的努力。由于这种批判不拒绝对《易经》作发现性的阐扬,因而,《易经》的哲学性的研究既是一种内在的批判,同时也是一种自我超越。从这种意义上说,德国哲学家黑格尔对《易经》所作的哲学评论是值得我们认真考虑的,尽管我们未必会完全赞成他所持的哲学立场。

黑格尔(Geong Wilhelm Friedrich Hegel 1770~1831年)在他创立他的新的哲学体系过程中,曾受到中国哲学的影响。当然,这种影响不能仅仅从形式方面来寻求,而须从其基本的观念方面来理解。黑格尔熟悉当时传入欧洲的一切中国古代文献。不过,到1825年,这时黑格尔已完成了哲学体系的创建的大部分工作,他才开始在其哲学史课程中加进中国哲学的内容。黑格尔的《哲学史讲演录》长达一千七百页,而论及中国哲学只有六页,显然,他对《易经》的评论无论如何也是不充分的。但我们不应该因此而忽略不顾,因为评论虽然简略,却是经过深思熟虑作出的。黑格尔在关于中国哲学的讲演中,把《易经》与孔子和老子作为主要内容的,并就其在导论中针对当时西方流行的对《易经》的看法作了批评。黑格尔指出,《易经》的卦象体系在两个要点上接近了真正的哲学:其一,《易经》表达了抽象的思想和纯粹的范畴;其二,《易经》揭示了作为纯粹思想存在中最深邃而又普遍的东西与偶然外在的东西之间的对比。但黑格尔对《易经》的卦爻辞的思想意义作了相当严格的批评,他认为,《易经》的哲学价值并不高,并不是真正概念式的表

达。由于在整体上缺乏概念的严格规定性，因而使《易经》在思想上“沦于空虚”。总的来说，中国哲学在欧洲的影响，到了19世纪黑格尔哲学活动的时代，从接受和阐扬转向学术研究和批判。从当时欧洲知识界的意见看，印度渐渐被承认为智慧和宗教的故乡，并最终取代中国成为哲学的发源地，印欧在语言、宗教、形而上学、美学诸方面的亲缘关系被发现出来了。19世纪印度学在西方的兴盛及其成就与西方中国学的演进若能进行一番全面的比较，一定是一件很有学术兴味的事。

19世纪下半叶，英国和法国的汉学家相继从事《易经》的翻译工作，单英译本就有三种，法译本也有两种，还有其它译本及著述，像戈特弗里特·奥托·彼珀尔（Gottfried otto Piper）陆续在（1849、1851、1853年）刊登于“德意志东方学会会刊”（Der Zeitschrift der Deutschen Morgen Landischen Gesellschaft）上的《论〈易经〉》（Über das I-King）即是一例。

《易经》的西语翻译是一项综合性的学术研究工作，而将《易经》译为西方现代语言，则是19世纪后半叶的事。英国学者在这方面为西方汉学作出了不少的贡献。

第一个《易经》的英译本的翻译者是麦克拉切（Thomas McClatchie, 1813~1885），他是英国圣公会的传教士。1845年来华，在上海传教达37年之久。他著有《儒家的宇宙起源学说》。讨论中国哲学的宇宙论问题，征引了《易经》及儒道诸子的著作。随后他翻译了《易经》，书名作《变化的经典》（Classic of Changes），附有注释和解说，1876年在上海由美国长老会出版社出版，接着在伦敦重版。麦克拉切的译作把“彖曰”译作“文王说”，把“文言”译作“孔子说”，把“系辞”译作“孔子评论”，显然接受了中国传统易学家的成说。全书按照他的《儒家的宇宙起源学说》的观点来理解和翻译《易经》。他的两部译著出版后，不甚受汉学家的重视，且因他的翻译中掺入他的一些私人之见，遭到某些西方评论家贬斥，麦氏

还撰有《〈易经〉符号》。1882年他退休回国，继续从事《易经》的研究和《礼记》一书的英译（这部分译作未完成）。可说是英国早期专门的易学家，尽管他的《易经》译本和易说成就并不高，在学术界没有产生积极的反响，但他在英国《易经》研究的学术史上占有一席的地位。特别是在《易经》英译史上首有其功。

在英语世界，首部权威性的《易经》译本是由理雅各完成的。理雅各将中国经书《易经》称作为“古典作品”，他认为，这种经书显然是理解中国人心灵的钥匙，并努力通过系统地“破译”的方式，将中国经书“呈现为整个人类文化遗产的一部分”，为了翻译《易经》和其他中国经书，理雅各花了近20年的时间，并“进行预备性的学习”后从事其事。经过这种长时期的钻研之后，他才觉得“现在要解释最古老的中国文献很少有困难，或捉摸不定之处”。不过，要将《易经》从汉语译成英语，事实上仍是相当艰难的工作。在完成《易经》的翻译工作之后，理雅各深有感触地说：“对译中国古籍的人来说，没有一部比《易经》更难的了”。《易经》的文字往往多义，“如何克服这种困难？”理雅各说：“一直到我发现解释的线索之后才出现，事实上，就是我不意识地在我所有其他中国古籍的翻译中所作的，即所写下的中国字，并不是话语的代表，乃是思想概念的符号，而它们的组合，并非代表作者所说的，而是所想的。”（《易经》前言）。理雅各动手翻译《易经》是在返回英国之后，并得到了中国学者王韬的帮助。1867年，理雅各请长假回苏格兰，邀请王韬同行。在这之前，他已译完了《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》、《书经》、《诗经》和《春秋左氏传》。那是他翻译整部《十三经》宏大计划的一部分。王韬在《漫游随笔》中说：“余至香海，与西儒理君雅各译‘十三经’。旋理君以事返国，临行约余往游泰西。佐辑群书。”十五年后，《易经》才翻译完毕。1882年，《易经》收入由英籍德国学者缪勒主编的《东方圣典集》，(Sacred Books of the East. Vol 16 or as The Sacred Books of China, Part II)由牛津克拉来登公司出版。《易经》的书

名,理雅各取音译。为“The yi-king”。理雅各翻译《易经》在辞义和卦爻原理的理解和阐释上,主要依循宋朝理学家的易注,但从他对“经”、“传”关系的处理看,他有自己的见解。他把“经”与“传”分开,强调如果不把“经”与“传”看成各自独立的两部分,要正确理解《易经》是困难的。理雅各虽然极其推崇《易经》内涵中的智慧,但经常怀疑它是否能起什么实际作用,又怀疑作易者在传授他们的哲学时,恐怕是以神谕作为借口的。尽管后来的学者批评理雅各的英译本“冗长”(Wordy)、呆板(Stiff)、平实(Prosaic),但在卫礼贤(Richard Wilhelm, 1873~1930年)《易经》译本问世之前(1924年),理雅各的译本无疑是西方最好译本,即使有了卫礼贤的译本,它仍是西方学者研究《易经》必读的译本。当然,理雅各并没有将翻译《易经》和对《易经》作论述看作是可以独立自足进行的事,而是将其看作是整个汉著译述工作的一部分。他在《论牛津开设汉学讲座事》的就职演说中说:“为了永久的成功,应该有一个学者把中国所有的经书都完整的翻译出来,并加以评价,包括中国各圣贤的思想领域和中国宗教、道德、社会和政治生活的基础,而不是像过去那样只有个别的书由不同的人加以评价。”理雅各的译本出版,在英国《易经》研究史中有着重要地位,它被以后《易经》的英译一直当作参考的标准本。像中国学者沈仲涛的中英文对照本《易经》(The Text yi king Chinese original with English Translation),其底本就是在理雅各译本的基础上进行的。而英译世界的一些“占筮”书(oracle)所用的《易经》引文许多都选用理雅各的译作,可见其译本影响之大。

在理雅各的《易经》译出前数年,英籍德国学者马克斯·缪勒(F. Max Mullen 1823~1900年)即计划将《易经》这部中国最有权威性的“圣书”收入他主编的“东方圣典集”。他认为,理雅各即将译出的《易经》将得到西方学者的“极大关注”。将《易经》这样的书冠于“圣书”,显示了缪勒的宗教学的学术性的立场,这种见解与理雅

各不尽一致。缪勒认为,在西方的神学家特别是传教士看来,了解东方经书的确切内容,“无异于将军必须知道敌人的国情,是必不可少的。”这种态度显然还是消极的。他指出,“这些圣典近来还有新的重要意义,它们被视为古代的历史文献,在保存着圣典的国家里,无论是口传的或是笔录的圣典都是该国最古老的记录。它标志着与纯粹的口传相对而言的文献历史的开端。”(《东方的圣书——东方学学者们的翻译并作介绍和注释》)。缪勒将《易经》编入东方圣书系统中,提请西方的学者从科学的宗教学的立场予以重新考虑。他认为只有通过这种文献研究,才能追溯东方宗教的发展情况。“这些以其质朴和真理使人惊奇的古书一定有许多高尚的内容,和许多美好的和令人崇敬的内容。”(同上)

在理雅各《易经》译本出版的同一年,英国也发表了伦敦大学中国语教授拉古贝里(Albert Etienne Jean Jerrien de Lacouperie, 1845~1894年)的《易经》的一部分译稿。拉古贝里是法国人,他未到过中国。他深入研究中国,似乎是为了阐述他的“中国古文明”起源于西亚的理论,而其研究《易经》的目的是为他的理论寻找根据。拉古贝里翻译的《易经》初以《中国人最古老的一部书——〈易经〉及其作者们》(The Oldest Book of the Chinese [The Yi King] and its Autshors)为题,在1882年和1883年的《皇家亚洲学会学报》(Journ R. AS. SOC.)上发表。1892年在伦敦汇编成书出版。他相信在《易经》八卦中,可以找到巴比伦的古楔形文字。他的这些看法在当时被一些西方学者称为“革命的理论”,且引起了后来西方学者和汉学家对《易经》的注意。尤其是比利时的汉学家德·哈雷茨(Charles Joseph ole Hartez, 1832~1899年)。他是在得知拉古贝里的理论之后,而放弃了正在从事的古波斯语研究,转入对《易经》的研究。哈雷茨进而提出自己对《易经》的看法,认为,“卦”是书写的符号。他认为,汉字符号与卦是一起使用的,而不是单纯的名字选择。他的这些看法在英国也得到广泛的反响和传

播。1887年他首先在《亚洲学报》(Journal Asiatique)上发表《易经论文》(Le texte Originive du yih-king, Sa nature et son interpretation), 后在巴黎单独成篇出版。他的闻名于西方的《易经》法译本:《〈易经〉——复原、翻译与注释》(Le Yih-king, Texte Primitif ratabli, traduit et Commente), 1889年在比利时的布鲁塞尔(Bruxelles)出版。这一译本数年后又由瓦尔·德雷毛(J.P. Vol d'Erenao)把它转译成英文, 书名为《〈易经〉——依据中文原典的新译本》(The Yih-king, A New Translation from the original Chinese), 1896年由英国沃金(Woking)东方大学研究院出版。

几乎与哈雷兹翻译《易经》的同时, 甚至更早些, 法国海军军官, 安南学家霍道生(P.L.F. Philastre)也在从事《易经》的翻译与研究。霍道生的法译本《易经》在他1879年离开顺化(Hue)时就基本完成了。回到法国里昂后, 他仍在继续修订。霍道生翻译的法文《易经》第一部分发生在1885年《基梅博物馆年刊》(Annales du Musee Guimet)第8期上, 书名是《周易首次法译本——附程子和朱熹的全部传统的注疏及主要注疏释家的注释摘要》。霍道生翻译的《易经》第二部分, 在与第一部分时间相隔八年后, 才在1893年《基梅博物馆年刊》第23期上发表。霍译本《易经》直到1982年才由一个出版商正式出版。霍道生翻译《易经》, 依据的是由康熙和李光地等人编订的《周易折中》, 在理解和阐释上遵从了宋朝理学家程、朱的观点。

19世纪, 耶稣会传教士中依然维系着重视《易经》的学术传统。耶稣会神甫晁德莅(Angelo Zottoli, 1826~1902年, 字敬左)于1848年到中国, 在上海渡过一生。他翻译的《易经》, 编入他的篇幅宏大的拉丁文中国学教程《华文进阶》(Cursus Litteraturae Sinicae neo-missionariis accommodatus)第3册《经书研读》(Studium Cononicorum)中, 因1880年出版, 故不为世人所注意。高第

(Henri Cordier, 1849~1925年)在《论中国书目》“易经类”,也没有将它收入。不过,晁德莅的拉丁文译本《易经》在东方学学者中是受到重视的,该书在1884年获法国铭文学院茹理安奖金。

19世纪后期,《易经》在新教传教士中受到相当的重视,由于他们广泛地参与和从事中国的文化和教育等事务,他们接替并推进了耶稣会士的事业,在《易经》的翻译和研究中,做了更多的基础性的学术工作。19世纪后期对《易经》作研究的,还可以举出英国伦敦会传教士、汉学家艾约瑟(Joseph Edkins, 1823~1906年,字迪谨)等人。艾约瑟撰写了一系列论述《易经》的文章:《中国〈易经〉——占卜与哲学之书》(The Yiking of the Chinese as a Book of Divination and Philosophy),刊登在1884年《皇家亚洲学会学报》第16期上;《〈易经〉——附六四卦注释》(The Yi King, With Notes on the 64 Kwa),刊登在《中国评论》(China Review)第12期上;《〈易经〉与〈易传〉》(The Yi King and its appendices),载《中国评论》第14期。此外,研究《易经》文章的还有,英国《北华捷报》、《字林西报》总编詹姆生(R.A. Jamieson)所著《中国宇宙进化论》(Chinese Cosmogony)美国长老会传教士、《教务杂志》(Chinese Recorder)编辑哈巴安德(Andrew Patton Happer, 1818~1894年)撰写的《〈易经〉之研究》(A Study on the Yin king)等。

19世纪英、法传教士和汉学家的《易经》翻译的工作是很重要的,它们为《易经》在西方进一步的传播和《易经》的学术研究奠定了坚实的基础。19世纪的《易经》的翻译和研究,从属于西方的汉学系统。尽管这一时期几乎所有的《易经》翻译者,都是神职人员,可他们对《易经》所发生的浓厚的兴趣和研究的动机都是学术性的,而非出于神学的目的。与前一阶段耶稣会一系列的《易经》研究者相比,他们不再基于论证基督教教义与儒家思想一致性而阐释《易经》。《易经》显然有某些独特的方面,这些方面若能深入进行探讨就会



发现,它们可能与西方思想是很不一样。试图从中国文化和传统的形成和发展的历史背景上来加以分析和推论,这可说是 19 世纪西方《易经》翻译和研究的基本的倾向。

## 第二章 20 世纪以来欧美《易经》研究

### 一、20 世纪上半叶西方《易经》研究的进展

20 世纪以来，西方学术的发展很快，爱因斯坦的相对论和由普朗克等人开创的量子论、弗洛伊德和荣格的精神分析理论、胡塞尔的现象学哲学和海德格尔的存在哲学等等，都是在本世纪上半叶出现的。有意思的是《易经》与现代哲学、科学、宗教和艺术等等的关系，竟然也引起了越来越多的人的重大关注，这确实是令人惊异的事。

19 世纪末至 20 世纪之际，在西方主要的一些国家，诸如英国、德国、法国，同时也包括美国，研究《易经》已形成一定的学术风气。这一时期，在英国有许多汉学家继续研究《易经》。除了前面谈到的艾约瑟等汉学家之外，翟理思（Herbert Allen Giles, 1845～1935 年），则是一个从事外交事务的汉学家。1897 年他继威妥玛为剑桥大学汉文教授，1928 年退休。他研究《易经》，著有两部书：《来自中国的神奇传说》和《占卜概观》，都是在本世纪初完成的。而后一部书是对前书的补充。在西方，翟理思是较早研究《易经》占卜方面的汉学家。他认为《易经》这部奇异的书可以作为神谕集。在《占卜概观》中他对此作了概括：“简单地说，这部著名著作的特点是什么？《易经》的特点来自于那些连续的或间断的图形。它们的位置可以在卦象的下端，也可以在卦象中间或上端；它们是相互对立、分离，而又联系合为一体的关系。我们也可以从八卦的形态或结构来了解《易经》的特点，具体讲是从八卦的符号和图形、作用和

巧能来了解《易经》的特点。有时《易经》的特点还可以通过比较六十四卦中的任何一卦象与另一卦象的区别而得到，依靠抽签可以得到六十四卦中的任何一卦。每一卦是变化的，人们根据卦象的变化推演出某种相当于神谕的观念，以便从中获得指异生活，解答疑难的训戒。这就是依照孔子的注释而在儒家学派中流传下来的《易经》。自这部经典问世以来，每一位《易经》的读者都将懂得如何用它来预言命运，期望靠它获得关于未来事件的知识和感应神秘的天意。”翟理恩这两部书(特别是后一部书)出版后，在英语世界拥有许多读者，在当时发生过相当广泛的影响。

20 世纪以来，在中国本土传统的《易经》研究方式和各种新型的学术观点和研究方法交叉使用，而运用近代各种学科方法阐释易理、评估《易经》已成为中国近代易学研究的主导性倾向。在上一世纪，就已有中国的学者协助英国的汉学家翻译《易经》，王韬与理雅各即为一佳例。20 世纪以来，中英两国易经研究者的学术联系和合作就更密切了。

西方汉学界最早对中国本土的易“古史辨”派的顾颉刚、李镜池从社会史学的立场研究《易经》的学术成果作出积极的响应是英国汉学家魏莱(Arthur Waley, 1889~)。魏莱是英国研究中国美术史和思想史的专家，他的《中国古代思想的三种形式》(Three Ways of thought in Arcient Ohina)在西方学术界很有影响，被译成德文和法文。他所撰的《易经》(The Book of Changes)一文发表在1933年《远东考古博物院汇刊》(Bulleton of the museum of Far Easten Antiquities)第5期上。论文在《易经》的书名的翻译上采用意译：“变化之书”。我们看到，在19世纪，《易经》的英译者，往往采用音译、译作“The Yi King”或“The Yi-king”，本世纪以来，英方学者称到《易经》时往往都用意译，或从卫礼贤的译制，兼采音译和意译，即：“I Ging, or The Book of Changes)。而魏莱很仔细地研究过卫礼贤的《易经》德译本。(I Ging, das Buch

Wand luagen, ausden Chinesischen wendeutcht und er Lautent 1924)魏莱的论文对《易经》中费解的、有歧义的卦辞和爻辞作了注解和翻译。例如,翻译《明夷·初九》爻辞“明夷于飞,垂其翼”时,他据李镜池所确信的“明夷”鸟名(The Ming-i)翻译,而卫礼贤的译本则据传统注疏“日入地中”(Darkning of the light during flight)翻译。30年后,美国著名的中国科技史专家席文在评论布洛菲尔德(John Blofeld)的新译本《易经》时,提到了魏莱的这篇文章,说它虽颇简短,但许多地方很有见地。

值得注意的是,在30年代中期,有中国学者直接用英文撰写的易著和《易经》英译本,对英国、乃至整个西方而后的《易经》研究的趋向直接产生过不容低估的影响。这就是中国学者沈仲涛的几部英文易著:《易经的符号》(The symblols of Yiking; or the symblols of the Chinese logic of Changes)。《〈易经〉汉英对照本》(The Text of Yi King)。从现代自然科学的立场阐释《易经》可说是沈仲涛的易著的主要特征,他力图从《易经》研究中充分揭示这部经典中的现代科学意义。这种观点当然并不是他个人的独创,在他之前或之后,在中国本土的学者如杭辛斋、薛子潜、丁超五诸人都作过这样的努力。沈仲涛富于现代科学的素养,他凭借对西方科学的系统研究,经过十数年的努力,翻阅了一百多种《易经》版本(包括西方汉学家的译本),收集了相当一部分传统占筮书和手稿而写成的。沈仲涛认为,每一个卦就是代数和几何公式。他向西方的读者介绍了卦在物理学、逻辑学和天文学上精妙的应用,同时还力图阐明卦中所蕴含的宇宙变化原理。沈仲涛的论著在西方有很大的影响,可说是在国际上倡导《易经》的现代科学研究的首创者之一。

本世纪上半叶仍有不少英国学者尝试着《易经》的英译,但多是零星地从事这一工作。例如米尔斯(I. Mears)所作的《易经》的英译,附在他所著的《创造力》(Creative energy), (该书于1931

年在伦敦出版)一书中。作者讲的主要是将《易经》作为阐述创造问题的一个实例,同时为读者提供参考资料。

这样,自上世纪后半叶以来,经过理雅各、艾约瑟等学者的努力,到了本世纪上半叶如同在欧洲的其他国家和地区,英国的学者圈,乃至一般有教养的公众,对《易经》可说已经不再陌生了。特别是《易经》的一些基本观念,如阴阳、五行和太极等已广泛地为人们所了解。这里可以汤因比(Arnold J. Toynbee)为例。汤因比本人于1931年到过中国,并对中国历史、文化和思想作过系统的研究和阐述。汤因比当然并不是专门的易学家,但从他的一些基本的历史著作看,他对《易经》显然是了解的,至少就中国易学的某些重要概念作过较深入的思考。汤因比在他的洋洋十二大卷的历史哲学巨著《历史研究》中,多处将“阴阳”概念作为一个具有普遍意义的历史哲学原理来阐述,并认为人类“六千年以来世界各地先后从‘阴’变到‘阳’、从‘静’变到‘动’的原因”,或者说,探索人类文明“从阴到阳的巨大的宇宙性的后果”。在汤因比看,“阴阳特别在作为阐释人类起源和演进的基本原则时是有意义的。文明演化具有阴阳两极的结构”,在“许多不同的时代里有许多观察家认为,一动一静的交替的节奏,前进、停止、又前进的交替的节奏,乃是宇宙本身的一种基本性质。古代中国社会的圣贤们用他们充满了智慧的形象的说法,把这种现象称为“阴”和“阳”——“阴”代表静,‘阳’代表动。在古代中国符号‘太极’里,代表‘阴’的是一团黑云遮蔽着太阳的形象,而代表‘阳’的是没有云遮蔽的发射光芒的太阳。依据中国人的公式,‘阴’总是在先的,如果用我们的说法,我们可以说我们的祖先在三十万年前达到了原始人性的那块‘岩石’以后,休息了三十万年的百分之九十八的时间才走进文明的‘阳’性的活动时期。我们现在必须找出促使人类生活重新运动的积极因素,不管它是什么模样。”(《历史研究》第二部,《文明的起源》)。汤因比还用“阴阳”概念来阐释神话故事的结构及其寓意,并进而用以具体地

解说某些历史民族的非“原生性”的“子体文明”起源的哲学原理。

本世纪以来(至少在本世纪上半叶中),德国学者为确立《易经》在世界文化史上的地位,促进《易经》研究的国际化作出了重要而卓越的贡献。这一贡献,是与卫礼贤(Richard Wilhelm)的名字是分不开的。虽然卫礼贤译解《易经》的初衷是为了向西方世界介绍中国这部重要的经书,但由于他十分强调《易经》所具有的世界性、普遍性的意义和价值,这一点给以后接触、研读过他的译著的西方人以深刻的印象。在一定的意义上可以说,本世纪以来国际范围的易学演讲过程中引发的一系列重大的讨论和争议,都是基于,或者说是围绕着卫礼贤的易学遗产而展开的。

卫礼贤之前,虽说有不少学者研究过《易经》,但其论著基本上都借助于法国人和英国人的翻译。这种情况一直延续到本世纪初。例如,在卫礼贤的德译本《易经》出版前不久,德国出版了一本有关《易经》的奇书,这就是瓦·封·巴特尔的《比卡察地方伊特拉斯坎的青铜肝脏与中国八卦的关系》(Die etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihren Beziehungen zu den acht kwa der Chinese。柏林1912年)。这个“青铜肝脏”是一件古物,其来源存在争议。巴特尔则联系《易经》卦象进行解说。巴特尔的这本书就是根据理雅各的英译本《易经》撰写的。

本世纪上半叶,在德国有不少汉学家从事《易经》研究,其中卫礼贤的成就为大,首先,他为西方学术界提供了一部《易经》译本,该译著用思辨语言写成。其次在此书基础上,分别移译成英、法、意、荷、西(西班牙文译本有西班牙、墨西哥和阿根廷三国版本)、丹麦、瑞典和葡萄牙等多种西语的全译本和节译本。

卫礼贤的德译本《易经》是他在旅居青岛时在中国学者劳乃宣帮助下,花费了近十年时间才翻译而成的。劳乃宣是一个博学的人物,他精通中国古算学,对《易经》也深有研究。卫礼贤“好学频切磋”,劳乃宣说他曾“与尉君讨论经籍传欧西”。而卫礼贤将他的

《易经》译本视为其得意之作。卫礼贤对他与劳乃宣合作,翻译《易经》,作了这样的记述:“我们工作严谨,他(劳)用汉语解释经文,我作笔记,然后我把经文译为德文。之后我不参阅原著,把德文转译为中文,再加以比较、审核译本在各方面是否都正确达意,然后对译文加以润色,在细节上反复讨论,并作了三、四次修改,附辑最重要的注释。译本就这样诞生了”。卫礼贤的德译本《易经》(I Ging, das Buch der Wandlungen, aus dem Chinesischen verdeutscht und erlânt ert), 1924 年在德国耶拿(Jena)出版。这部德译本《易经》信、达、雅兼备,因此在西方得到了高度的评价。

不过,卫礼贤的译本出版后,开始在学术上并没有引起积极的反响。鲁道夫·封·德利乌斯当时这样写道:“现在有了一本《易经》德译本了。这是一本特别有价值的书……译本保存了原书的韵义。”由于德文译著,全书内容晦涩,体系庞大,往往使人望而却步。卫礼贤的德文译著在其后所以能发挥广泛的文化影响和学术作用,首先应归功于瑞士的心理学家卡尔·古斯塔夫·荣格(Arlygustav Jung 1875~1961 年)和作家赫尔曼·何塞(Helmann Hesse, 1877~1962 年),正是他们俩位,为卫礼贤的德译本《易经》在西方的广泛流传作出了决定性的贡献。

早在荣格和卫礼贤于 1921 年首次会晤以前,当时卫礼贤正在苏黎世心理俱乐部就《易经》首次作演讲,他已熟悉理雅各的英译本《易经》。但荣格后来认为理雅各的译本“不大可用”,而卫礼贤的德译本要正确的多,因此对之倍加推崇。他在一篇纪念卫礼贤的文章中写道:“卫礼贤为我们提供了一个译本,不仅译本严谨,也由于他的个人经验。一方面他是一位中国旧学者的学生,另一方面又从事于中国瑜伽心理学的应用,而《易经》的实践应用,又给他带来了新的成果。”正是荣格促成卫礼贤的《易经》德译本转译为英文。英文转译本是由荣格的一位德裔女学生,心理学家卡里·F·贝纳斯-芬克(Cary. F. Baynes-fink)翻译的。当时年已73

岁的荣格为这一英译本写了一篇内容充实的序言，阐述了《易经》对于现代心理学发展的意义，并指出了卫译本的价值。这对卫译本在英语世界的广为流传了。尽管当时已有约十五种《易经》英译本问世，但与之相比，卫译本的优点显而易见。仅以卫礼贤译著的英语转译本为例，半个世纪多以来，各种版本已发行了100多万册，可见其被英语世界所接受的情况。

瑞士作家何塞是德语世界重要的易学人物，而他于此的成就往往被他的文学造诣所掩盖。何塞被《易经》的预卜未来及其图象所吸引，他对此作了数十年的研究。本世纪30年代，他为卫礼贤的德译本《易经》写了一篇十分有意义的评论文章。这篇评论发表于1925年9月30日的“新评论”(Neue Rundschau)上，他认为《易经》是一本最古老的智慧和巫术之书。何塞不仅从思想方面阐释《易经》的意义，而且将他从《易经》中获得的感受，融汇到他的文学创作中。他晚年创作的小说《玻璃珠游戏》，从其基本构思中可以明显地看出来自《易经》的影响。后来何塞这部小说获得了诺贝尔文学奖。

## 二、当代国际《易经》研究的学术动向

如果说，在本世纪上半叶，《易经》在西方世界的影响仍局限于少数学者(主要是汉学家)，那么，到了下半叶，已经大大普及化了。其中不仅汉学家继续地对《易经》作翻译和解说，而且从事现代学科研究工作的科学家和哲学家，也试图对《易经》进行解说和发挥，这就造成，当代国际化的《易经》学术研究范围扩展。由于西方学者和一般公众对《易经》的广泛接受，形成一种新的易文化，可以期望，易学的国际性的研究若能合理而有效地展开，很有可能会成为当代多元文化世界的一种富有创造性的主流思潮。

从本世纪起，西方不同国家和地区的《易经》研究在一定程度



上是相互联系和相互影响的,因此,当代国际《易经》研究的学术动向,在一些基本的方面与本世纪上半叶的易学发展是密切有联系的。

当代西方的一批易学家,虽然其中有许多人来到过中国,在这里研究中国的历史和文化,但他们对《易经》的研究方式显然有其独到的方式,这种方式的确立,其主要的原因是近代以来西方业已有了成熟的汉学的基础。如本世纪上半叶,除卫礼贤外,还有许多专门的汉学家研究《易经》。如德国汉学莱比锡学派的创始人奥古斯特·康拉第(Augus Teonradi, 1895~1925年),他是卫礼贤的同时代人,对《易经》进行了研究,该学派的后继者几乎都对《易经》有兴趣,并展开系统的研究。其中,爱德华·埃尔克斯(Edward Erkes, 1891~1958年)、埃尔温·罗素(Erwln Rouseile, 1890~1949年)以及沃尔夫拉姆·埃贝哈德(Wolfram Eberhard)、沃尔夫冈·鲍尔(Wolfgang bauer)、曼弗雷德·波盖尔特(Manf-red Porfert)、赫尔维希·施米特-葛林达(Helwlg Schmidt-gei-mtzer)、鲁道夫·华格纳(Rudoef Wagner)、哈罗·封·桑格尔(汉名胜雅律, Harro Vonsnger)等等人,都是今日德语地区主要研究《易经》的人物。

卫德明(Hellmut Wilhelm 1905~1990)是卫礼贤的易学传人。卫德明是卫礼贤的第三个儿子。他的早期著作《变化:易经八讲》(Die Wangdlung. acht Vorträge zum I-Ching)是他于1943年在北京时为驻京德国人学习《易经》而作的系统的报告。据卫德明报告中自称,他对《易经》所作的阐释,完全基于其父亲卫礼贤工作的基础之上。卫德明1948年赴美,任华盛顿州立大学东方学院教授。1960年,《变化:易经八讲》一书被卫礼贤德文本《易经》的转译者贝恩斯译成英语:《变化:关于易经的八篇报告》,(Changes: Einght lectures on the I Ohing)卫礼贤的德译本《易经》是在1950就译成英文的。卫礼贤和卫德明的易著在英语

世界的出版,是当代西方易学史上的大事件,50~60年代美国易经学术研究的展开,直接受到他们著作的鼓舞和推动。这同时使人想起60年代后期卫礼贤《易经》的法文转译本出版后所引起的反响情形。贝洛的黄皮书,即卫礼贤德译本《易经》的法文转译本,于1968年在法国出版,即造成了二次大战后公众对易经日益增长的兴趣的更大规模的普及和推广。这在某种程度上应归于“嬉皮士运动”反权威主义及诉诸革命的解放作用的激进主义者的合力作用。《易经》在一种非常激烈的精神气氛下重新流行,而卫礼贤的多种西文转译本,为这一文化运动提供了思想武器。

卫德明可以说是一个西方的易学专门家。如果说,他的早期著作变化:《易经讲演录》的基本学术思想与其父卫礼贤较接近,那么,他的后期著作《易经的天地人》则系统地提出了他自己的易学观。《易经中的天地人》是卫德明1951年至1967年之间,在瑞士著名的国际性定期学术活动的艾拉诺斯大会(the Eranos conferences of scholars)上,先后七次的学术报告中。这七讲的论题是: I. 时的概念(the Concept of time); II. 创造原理(The Creative Principle); III. 人间事件及其意义(Human Events and Their Meaning); IV. “吾邦”作为(宇宙)形成的阶段(The “Own City” as the stage of Farmation); V. 天地人的互动性(The interaction of Heaven, Eanth, and Man); VI 精神的漫游(Wand erings of the Spirit); VII 意象和概念互济(The interplay of image and Concept)。这里每一篇报告的主题与当时大会的学术主题有关,而“艾拉诺斯”大会的最大的学术特色,即在于将当代的新观念与古典学术和思想的最重要的问题联系起来。如:卫德明作第一篇报告时大会的主题是“人和时间”;第二篇报告时大会的主题是“人和创造原理”;第三篇时则是“人和意义”。由此可见,卫德明所有的报告在谈《易经》时都是结合大会主题而展开的。有意思的是,除了卫德明外,还有许多与《易经》有关系的西

方著名科学家和西方易经学者(如 G. C 荣格和鲁道夫·利举玛(Rudolf Ritsema, 他是瑞士的易学专家)都在大会上作过报告。由于卫德明是结合现代学术思想对《易经》进行阐释的,这就赋予这部讨论古典的著作以鲜明的时代色彩。在《易经中的天地人》中卫德明认为《易经》既是实用性的占筮手册(manual of divination)又是一部哲学著作,而他更多地是从哲学的方面对它进行深入的探究。这里所说的作为占筮手册显然是指“古经”部分,所谓哲学著作则指“大传”,因而作者更多地予以关注的是《易传》。卫德明这部著作内容相当丰富,值得再提及的是,卫德明是国际上第一个对西方易学文献进行系统调查和研究的学者,他的《西方传统中的易经:书目选要》(The Book of Changes in the Western Tradition: A Selective Bibliography, 华盛顿大学 1975 年)只完成了书目的初步整理,实际上是一部未完成的著作。尽管如此,这部著作的出版。表明西方学者对欧美易学文献已经具备整体的历史眼光,针对这些文献展开进一步的研究和阐释,可说是今后国际易学的一项重大文化课题。

在当代英国的学者和汉学家中,李约瑟(Joseah Needham,生于 1900 年)对《易经》及与《易经》相关的易学问题所作的一系列评论。李约瑟早在 40~50 年代时期就开始接触《易经》,并熟悉中国现代许多学者关于《易经》的见解。李约瑟虽然并没有写出专论《易经》的著作,但他在其巨著《中国的科学与文明》中对《易经》的论述,其内容之充实,涉及问题之广泛,远远超出一部专门易著所能做到的。

李约瑟的《中国的科学与文明》集中论述《易经》及与《易经》相关的易学史问题的是第 2 卷科学思想史。此外,在第 3 卷的数学分册、天文学分册,第 4 卷的物理学分册,第 5 卷的论述中国炼丹术和化学的部分、第 7 卷社会背景都对《易经》或易学问题作了详略不同的探讨。在论述中国科学史的第 2 卷中,李约瑟将《易经》

的体系表述为是继阴阳和五行思想之后的中国科学思想的“第三个”伟大的构成部分。李约瑟对《易经》古经部分的评价持保留的态度，他认为它是一种原料学思维(Proto-Scientific thinking)。他虽接受了中国的“易”古史辨派对《易经》所作的基本解说，不过并没有妨碍李约瑟从广阔的视角对《易经》与中国科学思想、在世界科学思想上进行考察和说明。以李约瑟的《易经》与中西数学关系为例，他认为，“在历史上，不定量分析被称为‘大衍术’，这是从《易经》中一个难解的陈述(句)‘大衍之数五十’得来的”。他还认为莱布尼茨对于中国11世纪易学家邵雍对《易经》六十四卦所作排列法是很有意思的。因为这涉及了对宋易的阴阳递进的卦图与莱布尼茨二进位数理的对应性的意义应作如何解释的问题。不仅如此，李约瑟通过对日本数学史的探讨，还发现六十四卦曾启发过中古时代日本的一个封建领主藤原通宪，促使他在1157年前后写成数学著作《计子算》。这部巨著虽已佚失，但其大体内容被史家记述下来，其中包括了对六十四卦组合的数学研究”。由此可见，李约瑟视野之广阔、分析之透彻，引起今日研究者的重新关注，使《易经》与近代科学思想作为一个具有多重学术意义的课题被确立，可以说李约瑟是从比较科学史的角度阐释《易经》的开拓者。

70年代以来，是国际易学演进的重要时期，这一时期有不少值得我们重视的《易》学(及与《易》学相关的)著作出现。首先是大量通俗性的易著的出现，其中，荣格·Y·李的《易经与现代人》(1975)算是一本代表作。这部著作运用现代心理学研究的成果来解说《易经》，很能在新时代的读者心里唤起共鸣。而R.G.许的《西方人的易经指南》(The Portable Dragon: The Westerner's guide to the I Ching, 1968)则是一部别出心裁的易著。该书引用数百种世界古典文献(约六百多段)附于《易经》经文之中，对读之后，唤起读者无穷联想。而前苏联著名汉学家舒茨基的著作《易经探究》的英译本(Research on the I Ching 1979.译者

为威廉·L·麦克唐纳)是当代引人注目的著作。这部著作的俄文本早在本世纪上半叶就已出版,但其产生国际性的影响却是在70—80年代之际。舒茨基是国际易学界第一个不仅对西方易学的历史进行阐释的学者,他同时也对近古以来的东亚及中国易学文献进行自觉地利用,体现了西方第一流易学家良好的学术素养和开阔的文化视界。

本世纪下半叶以来,继理雅各和卫礼贤的工作之后,欧美诸国有不少《易经》新译本问题。以英文为例,60年代的新译本可以布劳费尔德的《易经》为代表,而70年代的一些译本如温格(R. L. Wing)的《易经手册》(The I Ching workbook, 1979),则在一定意义上才算新译本。而能够体现当代西方《易经》翻译水平的则是托玛斯·麦克莱恩的英译“《易经》三书”,他的“《易经》三书”包括明清之际禅宗哲人智旭《周易禅解》、道教全真派刘一鸣的《周易阐真》及儒家程颐的《易传》三部中文易学原典的翻译和研究。这三部原典可说分别代表了中国中古时代儒、道、释三教最有创造的思想家对《易经》的理解,从而向西方读者显示了中国传统易学内部的学派分野及中国古典易学文献中学术思想内容的丰富性和复杂性。

70~80年代期间,国际易学研究体现了一个重要动向就是《易经》研究与现代世界主流学术和文化相沟通。其中最突出的可指出两个基本方面,即(一)《易》学与现代最新自然科学相结合,(二)《易》的观念进入当代人类的实践理性领域,而《易经》管理学的倡导及从《易》的观点来重新审视我们时代正在兴起的文化,可说是《易》的人文意义重新被现代世界所肯定和接受的两个例子。前一方面可以举出美国物理学家弗里乔夫·卡普拉的著作《物理学之道》(The Tao of Physics, Benkley Shambhala 1975)为代表。卡普拉这部著作的主题是探讨东方传统思想与现代物理学思想的近似性和思维同构性,其中在不少地方论述了《易经》与现代物理

学某些关键性问题的意义，尽管卡普拉的分析和推论相对来说还是相当谨慎的，可问题一经他点出，很快在西方世界（乃至在许多东方国家）引起积极反应，并有人作了更为广泛的发挥。我们知道，《易经》与现代科学（如量子力学、相对论、现代数学、生物学、天文学等等）的关系问题早在 30~40 年代就有中国学者沈仲涛、薛学潜、丁超五、刘子华等分别提出，并写出了系统的著作，可是这一问题真正在国际学术界唤起人们的普遍重视和关注，则是在 70 年代以后。有意思的是，卡普拉的科学易学观并不是孤立的见解，在《物理学之道》一书发表的同时及之后，还有多种论述《易经》的科学意义的专著出现，这里可以举出葛文达《易经的内在结构——转化之书》（The inner structure of the I Ching-The Book of transformation）和 M. 许勃格生命的秘匙——遗传秘码中的《易经》宇宙形式（Verborgener Schlüssel Zum Leben: Weltformel I-Ging in genetic Code）两部书。这两部书都涉及了《易经》与现代生物学，特别是六十四卦序列与遗传秘码构造的同构性问题，可说是当代科学演进中最为关键的问题之一。

尽管《易经》的现代科学研究和阐释在近 20 多年间已有较大的进展，由于这种阐释大都是描述性的，尚未进至严格的批评和论证，因此，科学的易学能否合理而有效地确立起来仍然是一个问题。因此，在一些学者看来，《易经》对于现代世界具有更充分的意义和重要性的也许是在它的人文方面。

《易经》或易学范式的人文学科阐释，在 80 年代有重大的展开。卡普拉在他出版关于《易经》阴阳整体思维与现代物理学思想的《物理学之道》之后，在 1982 年在另一部以《易经》复卦命名的书《转折点》（“复”在英文中用 The turning point 一词来翻译）中谈到了阴阳互补思维对于当代人类文化的范式意义。他谈到，在许多范畴内，转折点（用《易》的语言来说即是“天地来复”的时刻）已经到来，这是一个具有重大历史意义的转折点。推动这一转折的

自觉意愿就是要改变范式，即侧重从自我的阳型行为范式转向听其自然的阴型范式。自近代以来日益强化的西方思维是以冲突、激化、不可调和的对立为其特征，反之中国传统思想则对合作和自然的和谐更感兴趣。阴阳不是势不两立的对抗力量，也不是二元对立的原则。它们是趋向交融的两极力量，使之在能动的均衡中，不间断地互相补充而达平衡，在一个和谐的整体中，阴阳互相依存、互相增益。

在当代，国际学术界许多学者都对《易经》的现代阐释及易学的重建问题加以深切的关注。今日之整个世界，无论是东方还是西方，各有其与自己的传统及现状相关的特有的问题和共同的问题。在问题丛生的今天，对《易经》展开学术性的研究，其前景许多易学家是乐观的。美国华裔哲学家成中英认为，科技文明发展到了今天，全人类都面临了“自我”认识的危机。而这个自我不仅从特定的传统中来把握其个性，更须从世界文化层面上来确立其共性，建立一种能够贯通古今之变、融合东西之异，使之不发生冲突，形成一个互补、乃至整合的思维系统。用这种世界学术发展的眼光来看《易经》，《易经》对于现代世界的多重意义就显示出来了。他还认为，用富于创造性的探索精神重新阐释《易经》，就可以发现《易经》包涵了既是分析，又是整合，既是理解，又是诠释的具有多重规定性的一个智能开发系统。从而使《易经》作为一个具有整合功效的思维模式，是可以与今日世界先进的学术系统建立起一种双向、互动、具有整体性意义的辩证诠释的关系。成中英强调，《易经》对于现代世界最突出的人文意义，就是它引导我们从思维理性进至文化理性和实践理性的批判和重建的目标。由此他于80年代中期以后致力于“管理易”的应用，并创立了管理易的“C理论”。所谓“C理论”，即是中国(China)、易经(Change)、文化(Culture)、儒家(Confucian)，成中英取第一个字母“C”命名的理论，它是相对于当代流行管理学派的X理论、Y理论、Z理论、A理论而提出

的。意思是说,成中英吸取中国易文化,并进而结合西方的管理技术和实践理性而提出的新的管理理论。他认为“O理论”在一定意义上可以看作是当代四种管理哲学模式的进一步修正和综合:(1) X理论:强调人基本上是懒惰的、被动的,所以在管理上重视如何将他们组织起来。(2) Y理论:强调人基本上是向上的、求进的,在管理上强调如何协助他去发挥他的善性,X理论趋向阴的方面,因为阴是不动的,是虚的。Y理论趋向阳的方面,是动的、是实的。(3) Z理论:日本的Z理论强调团体、家族、安稳,不要太多的专长,重视共同作决策,在大家族上共同发挥。这在制度上升迁较缓慢。(4) A理论:美国的A理论讲求功效、责任感,在管理上重视效率,绩效的衡量。这四种管理方式都可以用《易经》的观点来看它,都可以相互运用,而从《易经》的分析来看,在于使得阴阳配合、相柔相济、上下沟通、理气夹持。成中英的O理论在国际上产生较大影响,在美国、中国的台湾和中国都有不少呼应者和追随者。其中尤以台湾的反响为大,1987年至1990年期间,台湾的主要报刊《赢家杂志》、《国文天地》、《经济日报》上连续对他的“O理论”进行报道和评述。而E.克莱恩扬和R.W.查德威克则是他在美国的两位响应者。克莱恩扬曾两度担任美国东西方文化中心的主席,他在其所著的《易经——现代之书》(I Ching-Book of Modernization 1987)、《依据易经和谐生存》(Living in Harmony with the I Ching 1988)、《易经——象征交往之书》(I Ching-Book of Symbolic Communication, 1989)、《易经——领导之书》(I Ching-Book of leadership, 1992)、《易经——管理之书》(I Ching-Book of Management, 1992)一系列著作和论文中,都依据自己长期从事行政管理的经验和研读《易经》的体会,从不同的问题层面对《易经》的管理思想意义作了阐述。查德威克是美国夏威夷大学的政治学教授,近年来他主要从事《易经》与世界模型论(Global Modelling)研究。查德威克指出,《易经》与现代西方的



最有创造性的管理学理论(例如美国管理哲学家台敏的理论)具有一致性。特别重要的是,它为今日世界系统决策模型的研究奠定了实用的哲学基础,并具有方法论的指导意义。他认为,“世界性问题的关键并非现代互相依存的自然界极其复杂,也不是人们对当今世界看法的差异和目标的差异,而是缺乏条理、缺乏智慧、缺乏交融,以及缺乏改变对全球文明具有现实性的传统的人的基本价值的信心和决心,世界模型中体现的现代科学精神和《易经》哲学传统,似乎可通过相互完善找到一种最终解决我们面临的问题的办法。”(《古代东方哲学与现代世界模型》原文载“Simulation in the Service Society”, 1987年10月号)。80年代,在西方学者撰写的诸多的易学著作中,亦有一些对《易经》的管理思想有所论述,如盖达明·那艾特的《有关行事与决策的易经》、G.戴蒙奈达的《现代人的生存策略》、G.巴克特的《易经——最成功的预测》。不过,他们主要是从实用预测和心理咨询的角度间接涉及管理问题和内容。在国际范围内自觉地提出《易经》的管理学意义和价值问题和研究课题,则是由华裔学者首先作出的。

从以上初略的描述看,本世纪下半叶(特别是最近十年)以来,西方《易经》研究进展极大。到了最近期,西方的易学已经变被动的接受为主动积极的研究。在今天看来,《易经》在西方世界的传播和影响,完全可以将其作为易学具有世界意义、作为中国文化和思想现代化和全球化的一些具体而又意味深长的实例来考察。这种传播和影响,就其结果而言,导致了一种精神上的双向努力,那就是,《易经》不仅对西方思想和文化已经产生了影响,而且,西方人对《易经》的理解方式和诠释方式也影响了中国人自己对《易经》的看法。中国当代易学所运用的许多新观点和新方法,在一定意义上就是对这种影响回复的富有创造性的反应。潘雨廷先生也在其所著的文章中多次指出:近十年来,《周易》一书逐步引起人们的注意,此中有来自国外的事实。并强调中外学者争鸣《周易》研究

的方法论具有重要的意义。

从 90 年代初显示的动态看,《易经》的多学科研究和应用已经成为西方、乃至整个国际易学进一步演进的取向。这一点在 1992 年 8 月下旬由国际易学会和美国夏威夷大学主办的“第九届国际易学大会”也有鲜明的体现。这次大会的主题是“《易经》与现代世界”。出席本次会议的除了日本、韩国、香港、台湾和中国大陆的学者外,西方国家(以美国为主)有 10 多位易经专家出席。他们提交的论文涉及分子生物学、现代量子物理学、数理逻辑、价值学、妇女学、哲学诠释学、意识理论和心理学、管理学、世界模型论或广义管理学等当代学科。当然,《易经》作为古典的、历史性学问亦在汉学家中受到重视。但对《易经》的现代意义关注,依然是支配今日西方易学普及化和学术性研究两极多相位展开的驱动力。

### 第三章 《易经》研究的跨文化视界

我们知道,尽管《易经》早在公元1世纪前后就传到域外,先是在东亚,后来(自17世纪起)在欧、美,迄今已有近2000年左右的传播史。但对这种传播的历史及其内涵的文化意义和学术性质,直到本世纪才引起中外少数学者的重视,并对某些课题初步展开了探讨。而试图对之展开较系统的研究,似乎还只是最近几年的事,在接着前面较具体的论述之后,笔者试图就《易经》的国际传播与影响作一个大概的阐述,以便我们从多种视角研究作参考。

#### 一、从文化传播的观点看《易经》 在世界经典系统中的位置

在世界史上,凡是一些重要的文化经典,如希伯莱——基督教的《圣经》,古希腊的荷马《史诗》及哲人柏拉图和亚里士多德的基本著作,印度的《吠陀》、《奥义书》及佛教众多的梵文——巴利文经典、等等,它们都是经过代代传承而产生深远影响的。在今天看来,每一部经典,其本身就是一种文明的精神的形式。这些精神形式,由于代代传承不断地充实,从而衍化出一些富有创造性和生命力的思想传统和具有人类学普遍意义的实践方式。其中,有一些历史文献一旦形成并确立其在本民族文化中的经典地位,不但对尔后的学术思想(包括知识和信仰)活动起了规范和导向的作用,而且随着人类文明系统间的文化传播和交往,对整个世界性文化形成也会发生了深刻的影响。经典的传承、传播是一种在世界

范围内的普遍现象，且各自具有一个有声有色的传承、传播的历史。其间它所产生的作用 and 影响却又往往超出本土、本民族的地理界限和文化范围，相互间日益形成一个文化交往的网络。当然，由于每一种经典本身所具的性质、内容及在流传过程中所遭遇的历史机缘不同，它们的文化意义和价值也呈现出各自的特征。由乎此，我们就可以大体从类型学的角度推论它们各自在人类经典系统中所居的位置。若从跨文化的、人类文化的国际传播的历史和现实的大视角来考察，可以说，在上面例举的众多的经典中，《易经》的传承、传播和影响最引人注目。这种传承、传播和影响之久、之广、广深，也许只有宗教的经典才能与之相比（如《圣经》）。但是，这种影响和效用兼具宗教性和人文性（此就这两个词的广义而言）的内涵，与单纯发生宗教影响和效用的宗教经典有所不同。

《易经》作为中国文化重要的经典，不仅在中国本土内长期传承，自成体系，形成了以“易”为基准的、庞大的学术体系和思想传统，而且，早在纪元前后，《易经》就传播到东南亚的朝鲜和日本及东南亚的越南，一开始即在东亚、东南亚中国文化圈的形成过程中参与其间。值得注意的是，东亚、东南亚历史文明的古典文化的形成与发展与这一过程几乎是同步的。这样，《易经》在该广大地区的影响不再是被动的接受，而成了自觉的认同。自17世纪起，由西方传教士开其端，《易经》传入西方文化世界。从那时起，西方学者和思想家从科学、哲学、史学、宗教学、人类学诸多不同学科的角度理解和阐释《易经》、而《易经》的多重致用价值，即不论其本身的文化价值，也足以唤起了西方学术界之外的社会阶层的接受。这样，《易经》的翻译和研究在西方学术界在一定程度上显然超出了纯粹汉学的范围，而在不同的现代性的学科领域里成为一项基础性的、具有普遍思想意义的学术工作。到了当代，许多国际著名学者、思想家和科学家努力摆脱西方文化中心论观念，从世界文化思想发展的要求来重新理解和阐释像《易经》这类历史性的文化经

典、就使当代《易经》研究日益地与世界的主流学术和思想发生关系。又由于最近十多年来中国本土易学研究产生许多令人惊异的进展，亟需我们从国际学术演进的视界着眼，对易学研究的历史、现状及其未来前景作一比较接近实际的估计。

## 二、从经典的文本构成探讨《易经》

### 国际传播的历史渊源

把《易经》作为一部具有普遍文化意义的经典来研究，并从人类经典系统构成特征和思想普遍意义的观点阐释，它同所有经典一样，都是人类心灵的产物，而且无例外地在一定的历程中形成的。对此，如把《易经》当作人类经典系统的一种类型来看待，单纯地从历史的角度看，在本世纪初，古史辨派就试图自觉地依据某种实证的历史观点和方法对其作出了重新阐释，从而使其还原为世俗的、真实的历史。这在一定的意义上，对科学地理解和解释历史文献，重新确立中国《易经》的学术内容的批判与继承这一基本的文化思想课题，无疑有澄清之功。推言之，我们今天称之为经典的书，实际上是人类较早产生的、并以某种特定的形式集成的著作。这里我们仍可举出《圣经》和《易经》作为例子来加以说明。《圣经》，无疑可以看作是一部由生活在确切历史时代的真实的人所撰写的作品，而不是像传统和宗教观点所认为的，是在上帝直接启示下撰写的；而《易经》亦不一定像传说中所认为的，由伏羲到孔子几个圣人所作，但确实有一些真实的作者充当了作易的主体。单纯地从历史角度对像《圣经》和《易经》之类文化典籍作出阐释，仍有相当的局限性。因为，深蕴于这些典籍中的意义用历史的分析无法予以揭示。经典的编纂史或成书史的研究，当然有其自身的学术价值，但对经典进行整体性的考察，还须引进其它一些视角，其中最重要的也许是从广义的文化学角度来阐明经典的整体性的特征及

其精神内涵。从文化学的观点看,如果说,各种不同样式的经典著作所体现的各种精神类型、思维模式、运思方式所揭示的问题,乃至文体、风格、著作形式,今天已成为人类共同的文化财富和精神资源的部分,那么,随后的问题就是,它们为何能流行开来?换言之,它们有何普遍意义?在民族生活、乃至在各民族的文化交往中发挥过哪些作用或功能?诸如此类的设问,实质上涉及了经典的总体意义构成及多重文化内涵等问题。由于这些问题都不是孤立的,而是相互关联的,因而在结构方面,经典系统本身就是一套文化模式,是文明及其相应的精神型式具体体现,可以将历史事实的实证和考订进行有效的结合。

上面所列举的一些基本经典,若按它们各自产生的年代和时代背景看,其历史性质并不相同。大体区分,可以归为两类:一类像《吠陀》、《圣经》、《易经》,是在古代文明起源时经过长期的文化演进而形成的,我们姑且称之为“第一类经典”;一类如众多的佛典,中国先秦、古希腊、古印度诸子的著作,则是轴心时代(这里借用雅斯贝尔斯的用语)的思想成就,可称之为“第二类经典”。两类若从创作的角度考察,其差异亦显著可辨。前者皆属种族的集体创造、记述,成书往往经历了一个较长的积累和传承过程;后者则具有鲜明的个性和风格,它们虽然对前人、对前代的文化和思想资料往往有所承袭,但在较严格的意义上仍可说是个体的精神创作的结果,这在文体和思想风格上亦有鲜明的表现。

当然,所谓第一类、第二类的区别,只是一个由其时间方面的规定性而建立的划分标准,并不是严格意义上的分类学标准。总的来看,第一类经典之宗教性特征较突出,而第二类经典的哲学性方面突出,这可以诸多思想家的个体性的思想创作为例。不过,也有例外。《易经》虽然属于第一类经典,但从易学的整个发展过程及《易经》的成书过程看,特别当《传》与《经》合,而成为中国文化最重要的经典,经书地位确立后,显然是跨越了第一类经典和第二类经

典之间的思想差异介乎两者之间的。因而,《易经》的哲学性方面越到后来,它在哲学的作用和功效就越充分。这一点《圣经》与《易经》相似。《圣经》由《旧约》和《新约》组成,同样是第一类经典和第二类经典的文献综合体,但当《新约》与《旧约》合成,它的宗教理论和功效变得更完善,其宗教特征显得更充分。而从经典流播的人类文化区域的观点看:第一类经典在东方文化的发展中的作用较持久,而第二类经典在西方文化、思想和学术发生的影响则更大(如《圣经》的影响、《新约》的作用显得更突出而重要);东方重传统、重群体的学术传承和阐释,西方则重个人的精神创造,重方法上的更新(在此,我们将历时性的问题纳入共时性的层面来审视)。当然,这只是就其一般情形而论,例外的情形我们就不具体展开讨论了。

从经典的创作方式和构成情形看,这两类经典中,第一类经典的构成似乎更为复杂。这种复杂性,应该从文本本身的结构来予以说明。

第一类经典的结构有着整体构成的特征,它蕴含了无数富于原创性的原理和内容。原创性原理或内容,在思想的各个层面上几乎都有直接的体现的,从该言的概念化和符号象征化到思维的规范化的运用,即经典的创制本身就参与了语言的创建和完善的活动,它就本民族中最初的最重要的一些历史性的事件及人们的言行和观念,所作的出色的记述,从而使其成为该民族特别是学者和思想家而后作语言运用的典范。而符号的推衍就形成了一套复杂的象征系统,这种象征系统具有超越时间的特征,对于人类的知识和信仰具有历久常新的意义。包括宇宙和生命意识、伦理的反思以一些永久形式(或者为设问、或者为启示)的确立。因此,从经典内涵的丰富性和复杂性看,几乎每一部基本的经典本身就是一个具体而微的文化系统,有各自传承、传播的历史。同时又因经典性质迥异、和对以后文化思想的影响而在特定的民族文化思想上

与社会生活中占有一定的地位。有的被成为该民族文化思想传统的构成基础,有的因其功用广泛、普遍具有超学派、超民族及跨文化的特征,成为人类多元、多向演进的传统文化中新的学术和思想的渊源。由此看来,经典之所以称之为经典,是因为其中不仅深藏着既有的智慧,而且还在发展中吸取新的知识。也许,正是这种富于容纳和开放的特征,才使经典生生不息的存在。

每一部经典都能归结为某一种类型,这以今日的经典类型学的观点看,其表达了或隐含着某种涵义十分复杂的主题概念。我们这里仍以《圣经》、《吠陀》、《易经》为例。我们知道,《圣经》主要是宗教类型的经典,它有完整的宗教向度。自成书之日就具备了多重宗教用途。它的主题概念与上帝的“启示”文化理念有关,《吠陀》作为宗教类型的经典则更多地与史前巫文化传统有关,涉及人们的实际生活领域与本民族的各种习俗密切关联,它的主题概念是祭祀典礼的内容和观念的系统记述和表达,它的思想趋向是对具体祭祀仪式和观念的超越,最终建立一个梵我一体的自觉证悟。《易经》则是哲学化特别是在经过《易经》的阐释之后,它的哲学性质显得异常突出的、或者可以说是哲学类型的经典。尽管在来源上,它与史前占筮活动有着直接的关系,而在完成哲学性转变之后,仍与占筮维系着密切的关系。所不同的,保留在《易经》思想体系中的占筮已经不是直接的存在,而是充分观念化、逻辑化了,并使这种观念和逻辑内化于象数的符号和意义的系统。它的主题概念是为了建立一套天、地、人可以连续推衍的具有多重整合功用的运思模式,从而使在形而上学、逻辑和价值广大的问题域内发生的一切问题可以得到有效的处理。我们看到,经典的种种主题概念一旦以系统的方式展开,也就是文化系统的研究的开始,更具体地说,是文化的传承、流布、传播、影响、接受的研究及意义重建的工作。

不过,经典的类型学特征并不是既成不变的,恰恰相反,由于,



人们对经典不断作出新解释,不时从新的知识角度去掌握它、运用它,经典就始终处在求新适变的过程中。因此,这种类型特征是构成性的,从而经典的意义系统始终处于一个不断被再度理解和阐释、乃至可以说是不断以新的方式和要求被掌握和运用的流变过程中。当然,经典稳定的形式,其外观往往掩盖了它的多重性和歧义性,给人一种假象,似乎经典本身就具有不可思议的无所不包、无所不能的力量。实际上,问题要比人们从表象上所认为的要复杂的多。经典诠释与文化发展之间构成了种种辩证关系,即经典的构成不仅与一定的文化经验基础和文明背景有关,而且,经典形成后由于长期的传承、广泛的传播和影响,反过来作为重新塑造文化、重建文明的力量。

从经典的类型学考察来看,(这是一种经典比较研究)它必须兼及经典的内在构成方面,以及它的外显过程,这种考察至少可以从同一性或差异性两个方面(此乃整体性问体问题的一体之两面)予以说明,但对于真正的认识,初步的判断往往是很不容易的。所以我们必须通过差异性(更多地属知性认识的层面)来把握它们的同一性(更多地属逻辑的、价值的、乃至形上学的层面)。这里谨从传播学的角度对经典各自的特征的差异性问题略作一些分析。

经典作为民族智慧的结晶,当然是人类的世界的,如《吠陀》,在整个印度文明史上都是印度人的圣典,其渊源和传统远比印度佛典要古老的多,而且其传承过程在印度本土一直没有中断。从传播学的角度看,特别是从跨文化的观点看,由于《吠陀》与历史上某种特定的祭祀典礼和观念的传统有关,基本上没有超越部族宗教的形式。虽然其某种文化上的典型性已经系统地建立起来,但仍未能达到一定的思想上的普遍性(在当代,这种典范型或典型性,在一定意义上当然可以对其学术和思想意义作普遍的阐释,但仍仅限制于局部的思想课题,如对《吠陀》作宗教学或比较宗教学的阐释)。因此,《吠陀》的传播和影响,在整个古代都没有超出印度

的地理范围,直到近代,才被当作所谓印度学或比较宗教学的一个课题而引起国际学术界的注意。而同属印度文明系统的佛典,其发生虽然远比《吠陀》晚,且在印度本土虽曾一度繁荣兴盛,却最终衰败不兴,而其经典在远传中国和东亚东南亚诸国后,却在那里生下根,形成东亚佛教文化圈,直至今日乃是这些地区的一种基本的宗教信仰方式和持久起作用的文化传统。而在当代国际宗教界和学术思想界,佛教研究一直在继续,且有重新复兴的趋势。今日世界性的佛学思潮已经成为多源、多元、多极、多向的国际主流文化的一个基本来源和基本组成部分。

同属第一类经典的《易经》和《圣经》,若从跨文化的角度看,它们在文化史上的传播和影响要比《吠陀》要深远的多、广泛的多。而其之所以能在古代世界里产生如此深远而广泛的作用和影响,既有与经典构成本身直接相关的原因,也有与外在的历史环境密切相系。同《吠陀》一样,在渊源上及在发生基础上,《易经》而与《圣经》的构成显然比较单纯,而只是与某种特定的地域和部族的文化传统有关。尽管在这两部经典的最初形成之前,这种传统已经头绪多端,显得相当丰富而复杂,因而这种传统的系统化本身就是一个多元演进的过程,不过,在最早的一些文化资料的基础上组合或综合而成的经典,在观念上所达到的普遍性仍然是有限的,仍然只是具有区域文化的典范或典型的意义,而其文化上适用的范围及其所发挥的精神效应并没有能超出特定的文明区域多远。同时不应理解为在这两部经典形成而开始发生作用的过程中,在相当长的一段历史时期内(其过程可能要比我们现在约略估计得要长得多),人们对它的接受具有相当的保留性,并且始终存在着对经典本身所体现的拒绝和批评的倾向。而在第二类经典形成后,第一类经典原先占据的地位及其所有的文化效用和功能,就在一定程度上被动摇,乃至受到挑战。这一点,在西方思想发展史上表现得最为明显。古希腊哲人对神话思维而作的反思和理智性的批

判及希腊化时代古希腊系统的思想(由第二类经典特别是以柏拉图和亚里士多德的哲学著作作为主体而形成其基础)与希伯莱系统的思想(由第一类如《圣经》的“旧约”部分为主体而形成其思想基础)的冲突和调和可以说是文化和思想史上最有代表性的一些例子。《易经》和《圣经》在后来的历史中所占据的具有法定的权威性的地位,经过了一个持久的努力和社会现实力量的支持,而重新确立和强化才达到的。因而在相当程度是借外力、通过强制的形式,而非以自发的、自由发展的方式(自觉而不一定自愿)而完成的。经过这种外在的社会历史际遇,经典本身也就顺势完成了具有整体意义的思想转换。这就是,在《易经》的古经之后衍化了新的“传”,而在《圣经》的《旧约》之后形成了“新约”。由于这两种经典在某种新的统一性的思想基础上连续性发展的方式使新旧思想材料得以重新组合和重新阐释。具体的说,《易大传》吸取了诸子各家的新材料用于对《易》古经的创造性诠释,《新约》则充分吸取了希腊传统的思想使基督教的神学理论更加完备,因而使经典的意义系统在一个更具普遍性的精神立场上和思维基础上得到重建。从而,《易经》和《圣经》才具有内在的思想完备性,被人们当作具有跨学派或超越特定宗教立场,和有广泛意义的跨越文化经典。而在印度,《吠陀》之后出现的包涵丰富的《奥义书》却呈分化的形态。

### 三、《易经》国际传播史研究的性质及意义

无论从怎样的角度及所涉足研究的范围看,《易经》的国际传播史研究都是综合性的。由于这一课题具有很大的学术容量,因而必然会引涉及到多种视角(或者是学科性的或者是方法论性的)的广大范围。

狭义而论,可以将《易经》的国际传播过程——这一传播时间持续之长、地域之广确为世界学术史所罕见。在我看来,考察总体

易学史是一个内容相当丰富的领域。所谓总体易学史,就是把易学的起源,经过古典易学的充分发展,到当代又趋于复兴、当作一个整体的过程来理解和叙述;不仅把《易经》在中国本土的传承和研究当作易学史的基本内容,同时还须将《易经》在古代东亚的传播和影响及近代以来在西方流传和研究的历史包括进来,当作思想的、学术的内容来理解。我认为,整部易学史,不仅包括了易学在中国文化系统内连续的发展过程,还应包括它在东亚“中国文化圈”(大约从公元1世纪前后起,在越南、朝鲜、日本等国)和西方各国(自16—17世纪之际起)的传播史。从中西文明演进的大背景看,《易经》在国际上(特别是在近代西方)的传播和影响,作为整个中国文明在世界上富有成效地产生影响和作用的一部分,完全可以将其作为中国文化趋于世界化和现代化的实例来考察,这种传播和影响,就其结果而言,导致了一种精神上的双向的努力,即《易经》不仅对世界上其他文化系统的民族产生影响,其他民族对《易经》的理解方式和诠释(或说明)方法,反过来也影响了中国人自己看待《易经》的眼光。中国现代易学的许多新视角,所运用的一些新的研究方式,乃至所用的概念和范畴,在一定的意义上就是对这种影响的富有创造性的反应。不过,直到目前,尽管我们已经认识到中国本土之外的易学史资料和学术成果,但作为总体易学史研究的《易经》国际传播史研究,仍停留在提出问题,对个别人物和材料进行分析和整理的阶段。无论是在东亚古代易学史,还是易学在西方近代以来的重要展开,并没有以比较严格的历史课题形式提出来。在这种状况下,我们在本书中所提供的材料和分析是很初步的,所提出的研究纲领很大程度上是尝试性的。但通过这种具有巨大的学术意义的尝试和方法论上合理假说(这种假说容许不断修正,乃至从根本上推翻)的建立,我们期望能进一步展开富于批判精神的,同时也是规范化的研究,开辟出日趋合理而有效的途径。

广义而论,《易经》的国际传播过程的历史考察可以说是一个具有多学科(此就“学科”一词的广义而言)交叉、综合意义的课题。由于《易经》在对外传播的过程中,与世界文化史上许多基本而重要的现象和事件都发生了种种复杂的关系,对这种关系的考察,显然远远超出了单纯易学流变的历史范围。离开它与之发生关系的文化环境或背景,就根本无从说明这种流变的原由和因缘,唯从世界历史广阔的视界中认识它的普遍价值而从事跨文化的学术的研究。因为,《易经》在国际上的传播和影响并不是一种孤立的现象,或是一个独立产生和完成的过程。具体地说,例如在东亚,《易经》在今天仍很大程度地被当作中国的一部儒经或儒学原理的一个基本构成部分来接受。而在西方,则或者被当作儒经、或者作为汉学的基本研究课题,或者将其看作是具有一般学术思想意义从而也最能代表中国科学、哲学及宗教特征的文化经典来评估和予以接受。因此,从学术史的角度看,《易经》的国际传播过程实际上与国际儒学史、与广义的汉学史、乃至与东西一般文化史都有密切的关系。

以上提出宏观性的思路,仍是从传播过程的史实及史实间的关系方面进行理解,而事实上它的内涵是具有多重性的。因此,从《易经》的国际传播和影响的历史所导致的文化现象,还是从文化、思想和学术内容方面去揭示和把握其内涵的意义,这是一项综合性很强的工作,它须顾及诸多层面上的问题,才能对人类文化史上这一构成极其丰富而又复杂的现象学过程及事件之流作出合理而有效的理解和说明。

《易经》国际传播史的研究,涉及东西不同民族、不同文明系统之间的文化交流、传播和接受等诸多方面的问题及广大的人文科学领域,这一课题一旦展开和深化,就显出其多重的学术意义。我们可以略举以下数端:

(一) 易学史研究的拓展。《易经》的国际传播和影响的问题

当然属易学史研究的范围。但直到目前，与此相关的种种内容和问题仍有待以严格的学术课题的形式提出来，通过具体的论证和阐释，予以确立。因此，将《易经》的国际传播和影响纳入学术探讨的范围，首先对于易学史的研究具有拓展的意义。我们知道，严格的易学史研究，不仅涉及史料问题，而且也涉及方法论问题，而在具体的研究中，两者又是密切相关的。从史料的角度看，不仅传统易学文献数量广，即使近代以来其数量之大也是令人吃惊的。更不用说，在这种史料的系统中还有东亚、西方《易经》的翻译和研究的成果。此外，历代易学文献的不但内容十分庞杂，且与古代文化和学术的各个分支领域都发生过密切的关系。而对这种关系的真实的发生情形及其具体面貌，我们所知仍很有限。许多还得从基础性的工作做起。

既有的易学史研究，从其研究范围和方法论的角度看，其突出的不足就是：第一，没有将易学在域外的传播史的形成和发展当作是完整的易学史研究的一个不可缺少、不容忽略的部分来加以考察。没有看到这种传播、形成和发展，至少对于今日的易学史研究而言，与本土易学同样具有充分的学术上的价值和意义。由于这种忽视，使得易学发展的整体性面貌变得隐晦不明，易学史的体系只得建筑于一个倾斜的史料基础上。这种研究当然还有一个逐步深入的过程，不过现在无疑已有较充分的条件来展开这种研究，特别是由于国际汉学史的一般研究已相当仔细和深入，积累了不少与了解易学传播和影响相关的基础性的材料和成果。第二，没有在意学史研究中引进自觉而必要的比较方法，而这种方法的有效运用，只有在将域外易学纳入史的范围才行。现代学术研究一再表明，比较方法有很广的用途，如能予以确立和运用，对于易学史研究的深化无疑有重大的意义。例如，中国传统的《易经》学或易学的历史与中国本土的“经学易”在古代东亚的延伸或衍化形态进行比较，就可以说明易学本身的思想普遍性意义。再如进而对

易学在国际上、特别是自近代以来在西方世界的展开比较,就能更全面的了解,史的演变进而发人深省。因此,可以相信,随着我们对域外易学研究及进展的情形的了解不断深入和具体化,不仅有助于了解易学在中国本土传承和发展的意义,而且可以使两者相互发明,从而显示其历史发展的整体意义。建立总体的易学史观和易学史的整体研究方法论,在史料的完整的基础上重新评估《易经》,可以说是当代学术发展及我们对人类知识不断增长的新需求而向易学史研究本身提出的基本要求。

(二)《易经》文本理解的深化。《易经》的“文本”涉及了思想史和学术史的两个相互贯联的层次:(1)《易经》文本的文本结构或经文结构;(2)《易经》文本的文化结构或历史结构。《易经》文本的结构涉及构成《易经》的基本思想要素和整体的形式系统(六十四卦的符号体系)等问题。从学术史的观点看,《易经》的文化结构或历史结构似可看作是其本文结构的外化和具有多种文化向度的一个历史性的诠释和发展。这一结构是在历史进程中建构起来的。《易经》本身在历史上以经典形式确定下来的同时,也奠定了它的文本史的基础,从而使《易经》成为一个历史性的、并包涵了复杂的历史意义的文本。于是也就产生了诸如:文本的形式与文本的意义的逻辑关系和历史关系及其相关性的理解等问题。这些问题是当代《易经》研究过程中一再会遇到的。其实,形式和内容诸方面,既与本文意义(本来意义)、也与某种特定的历史意义(衍生的引伸义)有关。不仅如此,这种双重性的意义具有某种经久的活力,在传承的过程中加以传递,且能超出经本既有的语言形式和特定的语言意义的限制,即通过译解的途径进行传播。由此,就使经典的文本涉入其结构的第二个层次,那文本的历史意义结构或文本的文化史结构。

从接受和影响的方面看,几乎每一部人类重要的经典或具有经典性的著作,各自都有其自己的一个表现相当复杂和丰富的传



播史，这一传播的过程在很大程度上决定了它们的文本史结构或文本的文化史结构，由传承而发生的诠释及由传播而造成的影响，有助于完整地理解经典文本的结构和各个层面上的问题。文本和诠释并不是完全对应的，两者关系的逻辑展开也不是一以贯之的。误读和误解（有意或无意地）是经常起作用的因素。由于这些原因，就使得总是处在传播和影响过程中的《易经》文本的意义显得难以把握。怎样来解决（解释）这样一类难题？我们当然是将诠释原理的运用建立在具体的历史资料的基础上，这样方能不至于蹈虚踏空。从《易经》国际传播史的角度对《易经》文本意义的历史衍化进行多面的、跨文化的考察，就可以发现，某些特定的误读或误解方式，若能同时从文化接受者的立场进行考虑，就可以认为这种误读或误解其实是有其充足的理由的，而这种“解读法”一旦以合理的学术方式确立起来，在文化上往往会产生积极的作用。

（三）为跨文化研究系统地提供了可从多方面展开的，具有整体意义的文献资料。《易经》的国际传播与影响，无论是作为文本史研究，还是作为人类基本经典的文化学探讨，都会涉及文化的交流和文化演进与变异具体的理论问题。而一般理论的深化或普遍化，须依据具体而充分的实例和历史文献基础才能合理而有效地达到，不言而喻，《易经》的国际传播与影响，本身就是一个跨文化的传通过程。由于这一过程不是片断，不是倏忽即逝的历史陈迹，而是已走过漫长的、至今仍在继续的过程，这就使《易经》国际传播史成为一个具有整体意义的跨文化研究课题。由于《易经》于漫长的历史时期内在国际的传播过程中积累了丰富而系统的学术文献，这就为跨文化传通的历史研究提供了难能可贵的资料。

（四）中国学术具有世界文化意义的典型实例。自古至今，《易经》东传日本、朝鲜、西传欧美诸国，就其历史的悠久和传播的规模而言，它不仅构成了中西文化交流的极其重要而基本的内容，而且也是中国文化由以发生世界性影响的基点之一。《易经》先是在古



代、在东亚、东南亚对中国文化长久而热烈的需求中传入日本、朝鲜和越南，后来又在近代西方人热情礼赞中国文化的氛围中传入西方。西方人在接受其影响时，其反应是意味深长的，它从多方面展示了中国学术和典籍所具有的世界历史性意义。值得关注的是，这种意义并没有随着时间而消逝，而是在今日东西文化交往、融合、乃至冲突、批评的复杂的时代氛围中，又一次实现、强化了。因此，《易经》的国际传播和影响，完全可以当作中国传统文化和思想曾经具有、并且依然具有世界性意义的实例来理解和阐释。这种实例既在一定意义上体现了中国文化和思想内涵的开放性、进取性及富于融合性和整合功用的一面，同时也在相当完整的意义尽管其意义由以体现的具体行程。今日之中国文化，其发展大势仍处在现代化和世界化的历程中。重新体认这些历史性的实例，依然可以给我们以丰富的启示，并能充实我们的自信心。

（五）有助于纠正国际传统“汉学”的局限性。在今天看来，西方对中国文化、学术、思想的研究，一直处在传统汉学的影响下，因而其长处与局限性在一定程度上与汉学有关。作为学术研究的广义的“汉学”或“中国学”，是以中国文化典籍向域外传播为基础而形成的一门具有双向性的或双边性质的独特学科。即使说，这种传播不单单在域外直接造成的多方面的影响，反过来，这种传通在域外所产生的反应也会引起我们的关注。对《易经》的国际传播史展开学术性的探讨，也可以说是对西方汉学研究的研究。若从历史上着眼，这门学科两千年之前即已在东亚奠定了基础，从而形成了东亚渊源流长的传统汉学。而自近代以来，随同中国文化被系统地介绍到欧美各国，就产生了西方一系列具有近代学术性质和形态的汉学。从而使中国文化在国际范围内成为各国学者展开学术研究的共同课题，形成了具有国际规模的多学科展开的汉学研究。

直到目前，国际范围内的中国文化研究，从其主异倾向看，依

然遵循欧洲近代的汉学传统近代期东亚汉学学术形式的转变受到来自西方学术思想，其中也包括“汉学”的影响；大多数汉学家虽然对中国学术和思想的历史意义和价值有认识和评估，但对中国文化的整体存在和内涵的普遍思想和学术意义仍缺乏合理的评价。因而，尽管有包括西方学者反对和批驳了对中国文化的偏见，但仍存在着影响。例如，认为中国传统文化中无逻辑、无科学，仍是国际学术界中一种广为人传述和接受的论调。在这种情况下，有必要倡导汉学研究的新思路，将中国文化、学术和思想的传统与它的现代化的进程连贯起来研究。事实上，已经有许多学者以其卓有成效的研究对传统汉学中单纯的历史主义倾向进行反驳。在这些学者中，前述的李约瑟，他对中国科学和文明及相关学术领域作的深入系统的研究。他的工作已经远远超出了传统汉学的狭隘的框架，而从历史的理解进入到中国文明和智慧、精神、生命直接的把握。正是由于像他那样的学者，努力地在学术上作富有发现性和建树性的研究，今日国际汉学对其学术传统进行严格的反思和批判，重新确定它的学术目标。从易学发展的观点着眼。随同国际中国学在学术上所取得的一系列重大的进展，国际《易经》研究也开始超越西方汉学的传统视界和形式，而日益显示出这种研究对当代诸学术领域拓展的意义。又由于许多国际性的著名学者、思想家和科学家用普遍性的学术眼光，从当代世界文化、人类精神发展的要求重新理解和阐释《易经》，就使《易经》研究乃至整个当代易学具有非常独特而又重要的意义。